Harry P. Reeder

# La praxis fenomenológica de HUSSERL



Filosofía
ACTUAL

TEXTOS PUBLICADOS:

AL ACECHO DE LO PURO
*Luis Alberto Fallas López, 1a. ed*

ARISTÓTELES: RETÓRICA, PASIONES Y PERSUASIÓN
*Luz Gloria Cárdenas Mejía, 1a. ed.*

DIDÁCTICAS DE LA FILOSOFÍA – VOLUMEN I
*Luz Gloria Cárdenas Mejía (editora)*
*Carlos Enrique Restrepo (editor), 1a. ed*

PRAXIS FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL, LA
*Harry P. Reeder, 1a. ed*

TEXTOS EN PREPARACIÓN:

EL ROSTRO DEL HOMBRE
*Sante Babolin, 1a. ed.*

EL SOLIPSISMO Y LAS RELACIONES DE INTERSUBJETIVIDAD
*Pedro Juan Aristizábal Hoyos, 1a. ed.*

HERMENÉUTICA Y COTIDIANIDAD
*Juan Manuel Cuartas, 1a. ed.*

MUJER Y NARRACIÓN
*Patricia Aristizábal Montes, 1a. ed.*

HARRY P. REEDER

# LA PRAXIS FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL



**Título original**
*The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*

**Título traducido**
*La praxis fenomenológica de Husserl*

**Autor**
*Harry P. Reeder*

**ISBN**
978-958-715-552-5

**Traducción**
*Germán Vargas Guillén*

1a. edición, 2011
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995


Carrera 46 No. 22A-90
*Tel.:* 3682099 *Fax:* 2444383
*E-mail:* editorial@sanpablo.com.co
www.sanpablo.com.co

**Distribución:** Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69-67
*Tel.:* 4114011 – *Fax:* 4114000
*E-mail:* direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ - COLOMBIA

# ÍNDICE GENERAL

# PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Mi vía hacia la fenomenología ha sido larga. Esta vía comenzó con mi primer curso de filosofía; al azar llegué a un curso basado en la filosofía de Platón, corría el año de 1965. Descubrir la filosofía de Platón fue, para mí, como el descubrimiento de una montaña de oro. Me fascinó la teoría de las esencias –es decir, la explicación platónica del conocimiento, del vivir del sentido, como *participación* en un mundo no empírico– y lo estudié furiosamente. Descubrí que también Platón mismo se ocupó de algunos de los problemas más sobresalientes de su teoría de la *participación*, de la relación entre las *formas* de la verdad y del ser, y la vida humana, problemas que nunca solucionó.

Empecé a estudiar la filosofía y, sin saberlo conscientemente, este problema de la participación –y su enlace con la *evidencia*– permanecía siendo el enfoque de mi interés. Estudié, en esta dirección, la historia de la filosofía, y especialmente el enlace entre conocimiento y el mundo corporal.

En el último año de pregrado, tuve mi primer curso de la "filosofía analítica", la cual me molestó mucho, porque me pareció que estas discusiones no eran "filosóficas" en el sentido tradicional, sino una forma floja de psicología. Hablé con varios profesores y cada uno, en confianza, admitió que esta caracterización de la filosofía analítica es adecuada; pero esta forma de filosofía dominaba la academia norteamericana. Luego pasé a mis estudios doctorales; allí me encontré aún más con esta "filosofía-psicología". Dentro de las discusiones de rompecabezas lógicos o lingüísticos siempre hice la pregunta: "¿Qué tiene esto que ver con la experiencia humana?". Mis profesores nunca tuvieron respuestas a esta pregunta –de veras, no tuvieron ningún interés en ella porque creyeron que esta pregunta

fue "meramente subjetiva"– y, al fin, me prohibieron a utilizar la palabra "experiencia" en sus clases.

Continuaba estudiando la filosofía de Platón y comencé a escribir mi tesis sobre el problema de la participación.

Al fin, alguien me dijo que mis preguntas "tenían algo que ver con la fenomenología". Conocí a un profesor de esta filosofía, el profesor José Huertas-Jourda, uno de los fundadores del Círculo de Husserl. Entré en su oficina y le pregunté sobre la fenomenología. Él señaló hacia los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que estaban en su escritorio, diciéndome: "Estos libros están en la biblioteca; léelos y regresa a mi oficina para discutirlos". Empecé con la lectura de estos volúmenes y, casi inmediatamente, me di cuenta de que el tema de esta obra fue el tema de la tesis que yo había empezado. En pocos meses cambió el tema de mi tesis desde "Ser y sentido en el pensamiento de Platón y Parménides" a "Aspectos públicos y privados del lenguaje en el pensamiento de Husserl y Wittgenstein"[1], porque mi enfoque en el *sentido* me condujo al *lenguaje*.

El tema de la vida del sentido siguió siendo mi tema central, y este año publiqué, en coautoría con Germán Vargas Guillén, un libro cuyo título es *Ser y sentido*[2], como entrelazado sujetalibros con mi tesis del año 1977.

En Husserl encontré un enfoque, precisamente, del problema de la participación. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl intentó describir cómo es posible que la lógica formal tenga su sentido y su validez dentro de la experiencia humana; entendí este relato como el núcleo del problema de la participación: la explicación de cómo es posible identificar y validar sentidos parmenídeos (estables, sin cambios en el tiempo) dentro del flujo heraclíteo de la conciencia y de la historia humana[3]. Husserl mismo se dio cuenta de que esta es la solución de un problema central en el proceso de fundamentar la lógica (y, en el sentido más amplio, la teoría de la ciencia); y que también es la manera de establecer el enlace entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*, que ha sido un rompecabezas durante toda la historia de la filosofía occidental[4].

[1] Esta tesis se volvió mi primer libro: Reeder, Harry P. (1984). *Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein*, (Current Continental Research, No. 301), (N. Y.: University Press of America)

[2] Vargas y Reeder (2010)

[3] Véase Reeder, Harry P. (2009b)

[4] *Ibíd*

También en Husserl encontré una concepción de raigambre tradicional de la filosofía, concepción que identifiqué más con el pensamiento de Platón que con el de Aristóteles. Para Husserl el "dar cuenta" de una cosa públicamente es, adicionalmente a un fuerte concepto de evidencia, el sentido más básico de *ciencia* y, para él, la filosofía debe ser una "ciencia estricta". Este concepto no coincide con el concepto de "ciencia" más divulgado y aceptado ahora: ahora casi todo el mundo piensa en el concepto positivista del término, en un método técnico para manipular la naturaleza, sin comprometer el valor. Por eso cuando mucha gente lee las obras de Husserl no las entiende.

En Husserl hay una nueva apreciación del rol del lenguaje en la ciencia y en la separación entre conceptos, palabras y "formas" (Husserl usa la palabra *esencia*)[5]. En vez de términos técnicos Husserl ordinariamente usa términos con fluidez y con atención de contexto y –debido a su método de reducción fenomenológica y de descripción de la experiencia vivida, de la vivencia– es necesario reinterpretar el sentido de todo término muchas veces, según el nivel de su descripción. Por eso las obras son muy difíciles de interpretar.

El presente libro tiene el propósito de explicar la teoría básica de Husserl a quienes no tienen o el tiempo o la paciencia de leer muchos de sus libros (o quienes están comenzando a leer sus obras), para indicar que hay un centro de su pensamiento y de su método que atraviesa todas sus obras publicadas. Mucha gente solamente lee uno o dos libros de Husserl; por eso –y por oír que el pensamiento de Husserl tiene distintos períodos (temprano, medio, tarde; materialista, idealista, trascendental; y así sucesivamente)– muchos lectores de Husserl no lo entienden (así dijo Husserl mismo)[6].

El presente libro se publicó originalmente con otro título, *La teoría y la práctica de la fenomenología de Husserl*; éste ya tiene dos ediciones en inglés; la primera edición fue publicada en 1986 (New York, University Press of America), y la segunda edición fue publicada en 2010 (Bucharest, Zeta Books); la presente versión aparece en español con el permiso de Zeta Books. Los escritos preparatorios de ellos están incluidos abajo. Para la presente edición hay algunos cambios; el más importante es que el texto que aparece en la edición de Zeta Books tiene un *Apéndice*[7], que en esta edición se reelaboró hasta llegar a ser los Capítulos VIII y X. Cambié el título del presente volumen para indicar, con la palabra "praxis", que

[5] Véase Vargas y Reeder (2010). *Ser y sentido*, Capítulo VIII

[6] Véase, por ejemplo, *Epílogo*.

[7] Este *Apéndice* apareció en español como Capítulo II de Vargas y Reeder (2010) *Ser y sentido*, pp. 29-51

la teoría y la práctica del método fenomenológico husserliano son conceptos tan entretejidos que no deben separarse ni siquiera para nombrarlos.

Escribí el *Apéndice* en Bogotá, en 2007-2008, cuando fui Profesor Invitado de la Universidad Pedagógica Nacional; por eso doy mis agradecimientos a esta universidad y por la oportunidad de trabajar con algunos filósofos colombianos; ello fue muy estimulante para mí. También quiero dar mis agradecimientos a la University of Texas at Arlington, que me otorgó un beca de desarrollo de profesor (Faculty Development Grant) para la visita. El profesor Germán Vargas Guillén leyó conmigo todo el manuscrito de la segunda edición de *Theory and Practice*, y tengo una gran deuda con él por sus discusiones y comentarios, muy útiles, página por página, y por su traducción muy fiel a mi texto para la presente edición. La Editorial San Pablo ha promovido el proyecto de la publicación de este libro. Siempre es un placer trabajar con ellos.

*Arlington, julio de* 2010

# RECONOCIMIENTOS PARA LA PRIMERA EDICIÓN

El reconocimiento de mi deuda a los que me ayudaron a hacer posible este libro me pone en una posición algo embarazosa. Estos capítulos fueron escritos en un lapso de algo así como ocho años, en un número considerable de universidades. He presentado versiones anteriores de la mayor parte de los capítulos como conferencias en las reuniones anuales de la Canadian Philosophical Association, y en los coloquios del departamento y las reuniones del club de filosofía en las universidades siguientes: The University of Guelph, Wilfrid Laurier University, The University of Alberta, The University of Waterloo, Brock University, and The University of Texas at Arlington. Con estas conferencias y discusiones he ganado mayor agudeza sobre los problemas de introducir a otros en la teoría y en el método fenomenológicos. Así, debo mis agradecimientos a más personas que podría nombrar aquí y debo limitarme a expresar mi gratitud a quienes hicieron contribuciones excepcionales al desarrollo de este texto. Mi deuda más grande es con José Huertas-Jourda, quien me introdujo en la fenomenología a través de un acercamiento cuidadoso a la teoría y a la práctica. A él debo no sólo mi aprecio general de la interrelación teoría-práctica en fenomenología, sino también muchos de los ejemplos que utilizo en este texto. Agradezco a mis colegas en las universidades de Guelph y de Alberta por su estímulo al responder a mis conferencias y por permitirme enseñar cursos de maestría y de pregrado, en fenomenología. Laurent Godbout y Lenore Langsdorf también merecen mi gratitud por sus comentarios profundos de las versiones iniciales de muchos de estos capítulos. Agradezco también a Susan McDonald, quien corrigió el manuscrito, y a Ken Comer, que abanderó los esfuerzos computacionales que ayudaron en la indexación de este trabajo. La preparación de este libro para la publicación fue

posible por una beca de la Organized Research Fund de la University of Texas at Arlington. Deseo agradecer a la UTA, y especialmente a Bob Perkins, decano de la Graduate School, quien fue el impulsor de la aplicación y la administración de la beca. Finalmente, mis estudiantes –a quienes dedico este libro– me proporcionaron inspiración, preguntas, desafíos y retroalimentación detallada. Sin ellos este proyecto no hubiera sido posible. Si nombro a algunos de estos estudiantes, cuya crítica y consejo fue especialmente provechoso, espero que los estudiantes que dejo de mencionar no vean esto como menosprecio a sus contribuciones: Gregory Melenbacher, Brett Jackson, Ian McMackon y Martin Bradshaw.

# PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro apunta principalmente a introducir al lector en la teoría y en la práctica de la fenomenología. Con el fin de apuntar al método para producir descripciones fenomenológicas, el texto se enfocará sobre los trabajos de Edmund Husserl. Hay varias buenas razones para hacerlo: (1) Husserl fue el "padre fundador" de la fenomenología. (2) Husserl desarrolló el método fenomenológico, fuente de la fenomenología como escuela del pensamiento. (3) Los trabajos de Husserl ofrecen las discusiones más claras y soportadas sobre el método. (4) La valoración apropiada de cualquier texto fenomenológico requiere una comprensión del método que la produjo. (5) Incluso los fenomenólogos que discrepan con o realizan cambios al método de Husserl, conservan *algunos* aspectos de su teoría y construyen su práctica sobre el trabajo de Husserl, sin explicar completamente las partes que aceptan y enfocándose sobre sus puntos en que difieren, de modo que es difícil (si no imposible) apreciar en su totalidad los objetivos de la fenomenología y del método fenomenológico sin recurrir al trabajo de Husserl. Y finalmente, (6) el estilo de la escritura de Husserl es extremadamente opaco para un principiante (especialmente principiantes con poco o nada de conocimientos en filosofía)

En la explicación del método de Husserl, este texto recurrirá a muchos de sus escritos publicados, desde *Investigaciones lógicas* de 1900/1901 hasta *Experiencia y juicio* de 1938 (publicado póstumamente). Mientras que los eruditos avanzados han observado algunos cambios sutiles en el progreso del pensamiento de Husserl, cada uno de sus trabajos proporciona otra introducción suya al *método*, el cual sigue siendo substancialmente uniforme a través de sus escritos fenomenológi-

cos[1]. Por lo tanto, para los propósitos de esta introducción a su pensamiento, sus trabajos son tratados aquí "como una sola pieza," dejando los puntos más finos de la interpretación textual al lector que ha adquirido antes una firme comprensión del método fenomenológico

El uso frecuente de citas de las obras de Husserl se ha pensado para familiarizar al lector con su terminología y sus modos de expresión, de modo que el lector pueda: volver a los textos –a menudo difíciles– del fundador de la disciplina; y, entenderlos. Es necesario hacer referencia a la historia de la filosofía, para apreciar el impulso y el alcance del proyecto fenomenológico; estas discusiones, sin embargo, se han reducido al mínimo en este libro; por el contrario, se utilizan solamente breves discusiones, no técnicas, con las cuales se busca ampliar las posibilidades de comprensión de los menos experimentados en filosofía. El uso de un diccionario o de una enciclopedia de filosofía ayudará a tales lectores con términos y asuntos filosóficos. Se recomienda, especialmente, que tales lectores consulten en esas herramientas términos tales como: metafísica, realismo, idealismo, racionalismo, empirismo, esencia, Descartes.

Dado que este libro se ha pensado para orientar al principiante en los aspectos más intrincados de la reflexión fenomenológica, algunas formulaciones son de naturaleza preliminar, y se deben refinar cuando se ingrese en la investigación. Husserl mismo observó que la terminología no puede ser "fijada" en las primeras etapas de la investigación fenomenológica, sino que debe ser refinada gradualmente cuando se obtengan mayores niveles de la claridad: "Tal limitación [es decir, una formulación exacta en palabras] no miente al principio sobre el curso de los análisis que estamos llevando a cabo aquí, pero es un último resultado de grandes trabajos"[2]. Así, en un sentido, este texto está destinado a ser superado, por el paso mismo de la investigación.

El refinamiento gradual que Husserl dio a la terminología conduce a algunos problemas intrincados para el intérprete que deben ser observados. Husserl utiliza a menudo el mismo término en varios sentidos diferentes (y a menudo metafóricos) incluso en el curso de un mismo libro; confiando en el contexto para mantener tales sentidos: claros y distintos. Debido al significado contextual del uso que Husserl hace de la lengua, su intérprete debe mirar las discusiones circundantes y, especialmente, el nivel de la *reducción fenomenológica* de un pasaje, antes de decidir sobre el significado de una expresión.

[1] Con la única excepción de su famoso cambio de la descripción fenomenológica *estática* a la *genética*: éste será discutido en varios capítulos, más adelante

[2] *Ideas* I, § 34.

Para facilitar la comprensión de un método tan complejo como el fenomenológico, en este libro se utiliza la repetición –a menudo con el uso de otras palabras– de puntos importantes. Así muchos asuntos se presentan primero en una "descripción preliminar" y después analizan de manera más exacta. Este sistema de explicación se aplica tanto a la relación del capítulo 1 con los capítulos subsecuentes, como a la relación de las secciones introductoria y conclusión de cada capítulo con el resto de lo relevante en él. Las nociones centrales se discuten en diversos capítulos y en diversos contextos.

Finalmente, el lector debería observar desde el principio que la teoría y la práctica de la fenomenología se entrelazan inextricablemente. El lector debe *practicar* los ejercicios de ejemplo, si quiere llegar a comprender el significado de un texto fenomenológico –este requisito se aplica en todos los casos, pero más a un texto introductorio en este campo–. Por lo tanto, este libro no se debe simplemente leer. Al contrario, debe ser estudiado hasta el punto en que el lector alcance una cierta comprensión del método; y en ese momento el lector debe poner el libro a un lado e intentar, repetidamente, realizar los ejercicios y las descripciones por sí mismo. De la misma manera que tocar un instrumento musical, la fenomenología requiere estudio y práctica.

# PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Para la segunda edición se han realizado algunos pocos cambios a los ocho capítulos originales, todos para lograr mayor claridad de expresión En las referencias bibliográficas de *Investigaciones lógicas* se han agregado entre paréntesis las páginas de la edición de Dermot Moran (2001), a las referencias de la edición inglesa original (1970); las citas son de la edición de Moran. Además, se ha agregado un "Apéndice. Fenomenología Trascendental y Hermenéutica" (elaborado en 2008); y, algunas nuevas notas a pie de página, que reflejan desarrollos propios de la investigación sobre la fenomenología de Husserl y sus implicaciones, tanto para la hermenéutica como para la filosofía del lenguaje[1].

Este apéndice procura encontrar un *acercamiento* parcial entre algunas de las críticas a la fenomenología de Husserl, especialmente de los que se han venido identificando como "fenomenólogos hermeneutas", y los seguidores más "ortodoxos" de Husserl (me considero uno de ellos) que se refieren generalmente como "fenomenólogos trascendentales". Quizá algunas de las críticas de los fenomenólogos hermeneutas son progresos y refinamientos útiles de los pensamientos originales de Husserl, más que refutaciones o rechazos del método de la reducción y la descripción fenomenológicas En este sentido, el apéndice se ocupa más directamente de las alusiones de Husserl tanto sobre el papel del lenguaje como de la interpretación, en método fenomenológico; y busca, en el sentido que Husserl le da a la fenomenología como tarea infinita, expandirse sobre estos comentarios para sugerir la posibilidad, y la necesidad, de lo que se puede llamar "fenomenología trascendental-hermenéutica".

[1] Por ejemplo, uno de los elementos de evidencia fenomenológica que Husserl va develando gradualmente, en la medida que se van publicando sus obras, es su mejor entendimiento de los elementos temporales de la con y sus objetos los cuales explica en parte por su cambio de la constitución estática a la genética Se discutirá cómo algunos de estos temas conducen a una fenomenología hermenéutica (cf. *Apéndice*, 2008 *Fenomenología trascendental y hermenéutica*)

En el mundo de la fenomenología han sucedido muchas cosas desde la publicación de la primera edición de este libro. La fenomenología se ha convertido en un movimiento mundial más unificado, gracias a la Internet, a diversos eventos internacionales, al crecimiento de nuevas redes de trabajo, como el *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* (Clafen) y la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OPO). A partir de mis discusiones productivas y provechosas con filósofos fenomenólogos de Europa, China, Japón, Corea, y América Latina, creo posible que en el futuro la fenomenología se desarrolle tanto en América Latina como en Asia; pero solamente el tiempo y la historia dirán de la validez de esta presunción.

Deseo agradecer a Elizabeth A. Behnke por su trabajo cuidadoso y eficiente al corregir la edición en inglés; ella agregó referencias a la segunda edición en inglés, de las *Investigaciones lógicas* y de una nueva traducción de *Fenomenología de la con interna del tiempo*, que no estaban disponibles cuando se publicó la primera edición en inglés. Deseo también agradecer a Paul Balogh por sus diligentes esfuerzos en la preparación de la versión final. Valerie Hodges fue bastante amable al ofrecerse voluntariamente a transcribir de nuevo el manuscrito entero, y fue también diligente y competente al reproducir el texto original para la revisión del autor, con una velocidad y exactitud que asombran.

El profesor Germán Vargas Guillén proporcionó comentarios profundos a los capítulos, y hemos trabajado muy de cerca en los temas del *Apéndice*, en una investigación conjunta, en curso[2]. También a él mi sentida gratitud. Agradezco, también, a la Universidad Pedagógica Nacional –UPN– (en Bogotá, Colombia) por la invitación por un año como *Profesor Invitado*, por la cual fue posible trabajar de cerca con el profesor Vargas, y con algunos muy buenos estudiantes doctorales. Gratitud expresa a varios administradores de UPN: al Rector, Dr. Oscar Armando Ibarra Russi, a la profesora Eliska Krausova, Jefe de la Oficina de Relaciones Interinstitucionales, y a la profesora Margie N. Jessup, Coordinadora del Doctorado Interinstitucional en la Educación. Gracias a la Universidad de Texas en Arlington, por la concesión de la licencia de la facultad para el desarrollo de la estancia de investigación en Colombia, y por su ayuda para establecer lazos más formales entre esta universidad y la UPN. En la UTA se agradece expresamente a Michael Moore, Senior Vice Provost; a Philip Cohen, Decano de Estudios de Postgrado; a Beth Wright, Decana de Artes Liberales; a Denny Bradshaw, Director del Departamento de Filosofía y Humanidades; a Charles Nussbaum,

[2] Esta investigación conjunta cuenta ya con algunos resultados en los libros: Reeder, Harry P. (2007) *Lenguaje. Dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, y, Vargas Guillén, Germán y Reeder, Harry P. (2010). *Ser y sentido. Teoría y práctica de una fenomenología trascendental hermenéutica*. 2ª ed. Bogotá, San Pablo

Director Encargado del Departamento de Filosofía y Humanidades; a Judy Young, Directora Ejecutiva de Educación Internacional; a Celia Stigall, Secretaria del Departamento de Filosofía y Humanidades; a Cindy Wilder, Asistente Ejecutiva de la Decanatura de la Facultad de Artes Liberales; a Satu Birch, Asistente de Dirección de Estudios Internacionales y Servicios Estudiantiles

También mis agradecimientos a los académicos que continuaron utilizando la primera edición en sus clases, en formato de fotocopia, con mi permiso expreso, después de que se agotara la primera edición, y, así, animaron la preparación de la segunda. Estos académicos también han extendido la *práctica* fenomenológica, no sólo la *teoría*. Husserl siempre sostuvo que estos dos aspectos son inseparables en la fenomenología. En este sentido, la escritura fenomenológica tiene un elemento esencialmente performativo[3], semejante a las *Meditaciones* de Descartes[4]. ¡Ah!, esto es difícil porque en Norteamérica el pensamiento de Husserl es percibido ahora, en gran parte, como "pasado" y urgido de "corrección" a partir del pensamiento de Heidegger, Derrida, Habermas, y otros. Muchos siguen viendo el giro "trascendental" de Husserl como un idealismo metafísico incomprensible, en vez de una atenta y cuidadosa metodología controlada por la evidencia vivida. En mi modesta opinión, las filosofías de estos pensadores tardíos no hubieran sido posibles sin las bases puestas cuidadosamente por el pensamiento del fundador y, por lo menos, sin el uso tácito de cierta forma del método de Husserl; sigue siendo necesario trabajar pacientemente y muy de cerca los textos y el método de Husserl. En las "escuelas" de fenomenología, la obra fundacional del movimiento fenomenológico, las *Investigaciones lógicas*, Husserl, a menudo no se lee total y cuidadosamente; de esto resulta una proliferación de discusiones alrededor de si *hay* o no un "método fenomenológico". De ahí mi agradecimiento a ZetaBooks por la oportunidad de producir una segunda edición.

Dedico esta edición a José Huertas-Jourda, mi mentor en fenomenología, quien nos dejó en el 2007. De José aprendí que la fenomenología de Husserl se basa no sólo en el estudio y la investigación, sino también en una práctica paciente tanto del método de la reducción como de las descripciones fenomenológicas. Es a José a quien debo la opinión de que la teoría y la práctica del método fenomenológico son, de hecho, inseparables, y que ello tiene una unidad en el marco de los trabajos de Husserl, a partir de 1900 y hasta su muerte en 1938.

*Bogotá, Colombia, abril de* 2008

[3] Husserl, Edmund. "Author's Preface to English Edition" en la traducción de 1931 de W. R. Boyce Gibson de este trabajo (New York: Collier Books, 1962), pp. 5-22, pero también publicado en alemán (en una versión ligeramente alterada) en 1930, ahora disponible en una nueva traducción (ver *Epílogo*). Ver también "Intro" de 1913

[4] Reeder, Harry P. (1978). "Cogito. Ergo Sum: Inference and Performance" EIDOS: *The Canadian Graduate Journal of Philosophy* 1, pp. 30-49

# ABREVIATURAS

Por conveniencia en las referencias bibliográficas, los títulos de las obras de Husserl que se utilizan más frecuentemente se abrevian de la siguiente manera:

*C*: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica* Barcelona, Crítica, 1991; trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

*CP*: *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental*. México, UNAM, 1988; trad. Antonio Zirión. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuaderno 48

*EJ*: *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; trad. Jas Reuter.

*Epílogo*: *Epílogo* a Ideas I (abajo), 372-395.

*FCE*: *La filosofía como ciencia estricta*. 4ª ed. Buenos Aires, Nova, 1962; trad. Elsa Tabernig. Colección La Vida del Espíritu.

*Ideas I*: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1962; trad. José Gaos.

*Ideas II*: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, 1997; trad. Antonio Zirión Q.

*IF*: *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982; trad. Miguel García-Baró.

*IL*: *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Alianza, 1982, 2 Vol.; trad. Manuel G. Morente y José Gaos.

*Intro. 1913*: *Introduction to the Logical Investigations*. Ed. Eugen Fink. The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; trad. P. J. Bossert and C. H. Peters.

*LFLT*: *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. México, UNAM, 1962; trad. Luis Villoro. Filosofía Contemporánea.

*MC*: *Meditaciones Cartesianas*. 2ª edición, aumentada y revisada. México, Fondo de Cultura Económica, 1986; trad. José Gaos y Miguel García-Baró. Sección de Obras de Filosofía

*OG*: "El origen de la geometría" En: *Estudios de filosofía*, No. 4, 2000, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva Agüero, pp. 33-54; trad. J. Arce y R. Rizo-Patrón

*PP*: *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977; trad. J. Scanlon.

*T*: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002; trad. Agustín Serrano de Haro.

CAPÍTULO I

# ¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?

## 1. *Una definición*

La respuesta a la pregunta: *¿qué es la fenomenología*? es, en efecto, el tema de este libro; no obstante, es útil comenzar con una breve descripción del problema, para orientar al lector en este complejo campo. Este capítulo comienza con una definición de la fenomenología y una breve explicación de los términos más relevantes de la definición; sigue con una discusión más completa de las características fundamentales de la *metodología fenomenológica*.

Antes de presentar una definición de *fenomenología*, el lector debe advertir que ella es solamente tentativa –tentativa porque la terminología es algo fluyente en fenomenología (al menos en las primeras etapas del fenomenologizar)–, por las razones que serán delineadas en el § 9, y que se discuten más a fondo en los Capítulos VII y VIII. La definición es, entonces:

> FENOMENOLOGÍA es un movimiento filosófico basado en una metodología autocrítica para examinar reflexivamente y describir la evidencia vivida (los fenómenos, la vivencia) que proporciona un enlace crucial entre nuestra comprensión filosófica y científica del mundo.

Ahora se da paso a un análisis de los términos clave de la definición.

Una *metodología* –en oposición a un *método*– es la teoría detrás de un método, es decir, es el estudio de qué método uno debe seguir y por qué. Una metodología se cuestiona: ¿qué debemos hacer? o ¿cómo debemos operar? En orden a responder las preguntas es, por supuesto, necesario saber hacia dónde apuntan y cuál es su contexto. En el caso, por ejemplo, de tener en frente una rosa, la pre-

gunta ¿cómo debo operar?, será contestada de diferente manera por el botánico, el florista y el poeta. Aunque se apunte sólo a describir la rosa, los contextos de cada descripción requerirán diversa terminología y sintaxis.

La metodología fenomenológica se levanta sobre la tentativa de conformar una visión reflexiva y científica de la evidencia (especialmente de la evidencia relativa a lo *a priori* en las técnicas de la lógica y las matemáticas, este tema se estudia en el Capítulo II). La fenomenología *apunta* a hacer explícita la evidencia para ciertas clases de afirmaciones. El *contexto* al que se apunta es el de una reflexión científica, filosófica: la fenomenología es una ciencia, busca verdades "objetivas", pero procura desenterrar los aspectos "subjetivos" de estas verdades mediante la reflexión (el sentido de los títulos 'subjetivo' y 'objetivo' será reevaluado con base en los descubrimientos fenomenológicos). La fenomenología pregunta: ¿Cómo se sabe X?; y para responder, se enfoca sobre la experiencia de X y describe su evidencia vivida, evidencia que aparece en el curso del flujo de su experiencia.

La *metodología fenomenológica* es *crítica-de-sí-mismo* (o *autocrítica*, o *crítica del sí mismo*) en el sentido de que examina continuamente sus propias metas y métodos, para hacer explícitos sus esfuerzos y los defectos de hacer o de practicar la fenomenología. Como se dice a menudo en círculos científicos, uno debería ser el peor enemigo de sus propias teorías y procedimientos. Con la *crítica-de-sí-mismo* se procura suscitar preguntas y objeciones referentes a la propia opinión, a clarificar y "pulir" esa visión.

El *método fenomenológico* es reflexivo, puesto que prescribe que cada uno de nosotros vuelve reflexivamente sobre su propia experiencia, en una especie de introspección reflexiva sobre su propia vida. Este método introspectivo proviene históricamente de las famosas *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes, en las cuales explica la necesidad de que cada filósofo reexamine sus propias creencias en la reflexión radical, para alcanzar una evidencia *crítica-de-sí-mismo* para los postulados filosóficos y científicos[1].

En el volver reflexivo hacia la propia experiencia, la fenomenología procura diferenciar la *evidencia vivida* de la experiencia en sí misma. Esto es que los "fenómenos" son: experiencia-en-cuanto-vivida. Así, la *evidencia* es el tema central de la descripción fenomenológica. El término *fenómeno* se utiliza en el sentido delinea-

[1] La reflexión es "radical" porque abruma el alcance de la reflexión cartesiana, que se agota en examinar todas sus creencias. Tanto Descartes como Husserl ven la ciencia y la filosofía como entrelazadas intrínsecamente. No se debe pensar, en este contexto, en la ciencia natural ni en sus técnicas como paradigma (cf *Infra*, § 10)

do por Immanuel Kant: esas "cosas" o "datos" de los cuáles tenemos experiencia directa, inmanente, se llaman *"fenómenos"*, mientras que las cosas "en sí mismas" (independientemente de nuestra experiencia) se llaman *noumena*; éstas no pueden ser discutidas fenomenológicamente porque no hay (en principio) evidencia posible sobre ellas. En esta formulación, los títulos "cosas" y "datos" son importantes. Los fenómenos no son, estrictamente hablando, ni cosas ni datos, en el sentido común de estos términos. El sentido de la evidencia vivida –de la vivencia– en cuanto fenómeno, se explica en este libro.

Finalmente, fenomenología, la ciencia de los fenómenos, es *científica*. La ciencia –en el sentido amplio del término– procura saber sobre el hombre y el mundo, aprehender, de manera cuidadosa, sus estructuras en una explicación (las características distintivas de la ciencia se han delineado en el § 10). La fenomenología es científica, en parte porque es una explicitación *crítica-de-sí-mismo*[2] y un examen intersubjetivo de nuestra experiencia como tema. En este sentido, la naturaleza científica de la fenomenología se opone a la filosofía "especulativa"[3]. De hecho, la fenomenología tiene un papel importante en la clarificación de la naturaleza de la misma ciencia, mirando, no en los datos científicos en sí mismos (los tubos de ensayo, los diales, etc., que son examinados por los científicos de la naturaleza), sino en la experiencia científica según como es vivida efectivamente por sus practicantes, para remontarse hacia las estructuras de la experiencia de sí mismo (más que de los objetos experimentados). Así, mientras que el científico natural hace una lectura del metro, el fenomenólogo se interesa en la estructura del *sentido-en-cuanto-vivido* por el científico, incluyendo las vivencias del mundo precientífico. Esta experiencia es importante para la ciencia, puesto que la experiencia humana es la evidencia básica que se tiene sobre el mundo.

Ahora se pueden revisar algunos temas de interés fundamental en fenomenología.

## 2. *Evidencia*

Quizás el término básico de la fenomenología es *evidencia*. El foco central de Husserl, y la base de la fenomenología, es la evidencia vivida que tenemos para nuestras afirmaciones. Para Husserl, el ideal de evidencia es el *darse-mismo* (la

[2] *Vid. CP*, 48 ss. *LFLT*. 178; *Ideas* I § 79

[3] Mucha de la llamada filosofía analítica misma es especulativa –basada en perspicacia personal en intuiciones, en presentimientos y en distinciones infundadas

*donación*, la *autodonación*). El darse-mismo es la presencia, en la evidencia vivida, de una "cosa" misma. Por ejemplo, si le menciono un caballo, usted oye una palabra, un "sonido verbal con un sentido infundido"[4]. Ésta es una forma de evidencia sobre caballo –pero una forma más completa, más fundamental de evidencia, es adquirida cuando se está parado directamente delante de un caballo–. Hablar acerca de caballos proporciona *autoevidencia* sobre palabras, conceptos, etc. Ver, tocar, oler caballos: proporciona *autoevidencia* sobre ellos. Husserl, siguiendo la tradición empirista (pero ampliando su concepto de la evidencia)[5], quiso proporcionar un método para examinar hasta encontrar en nuestra experiencia la efectiva *autoevidencia*, para evitar proyecciones y especulaciones[6]. Así, el método fenomenológico, llamado *reducción y descripción fenomenológica*, es un método para aislar, examinar y, luego, describir detalladamente las estructuras de nuestra experiencia[7]. Este método, más que explicar por qué las cosas aparecen como aparecen, procura *describir* cómo aparecen los fenómenos. Esta es una diferencia importante de las "ciencias empíricas" que (desde Aristóteles) procuran explicar las cosas en términos de sus causas.

En este libro se habla a menudo de *estructuras* de la experiencia, del sentido, etc. Como se verá en los §§ 4 y 5, más adelante, la fenomenología se interesa en las características *generales* de la evidencia vivida; esta es la razón por la cual debemos dirigirnos a las estructuras de una experiencia, más que a la experiencia *por sí misma*. Así como el álgebra y la geometría se enfocan sobre la estructura general de las ecuaciones –por ejemplo, el Teorema de Pitágoras: $c^2=a^2+b^2$, que da la estructura general de la relación entre la longitud de los lados de cualquier triángulo rectángulo–, la fenomenología no se enfoca únicamente sobre mi (o su) experiencia, por ejemplo, de un gato; se enfoca sobre las estructuras generales de tal experiencia (el tener barbas y cola, el poder ronronear, etc.). Una estructura, entonces, es una característica encontrada en un campo común a varios casos o ejemplos experimentados de ella.

Husserl mantuvo la opinión tradicional del empirismo según la cual: todo conocimiento se basa en experiencia. Pero encaró una crisis creciente, debida en parte al rechazo programático en las ciencias naturales de lo "meramente subjetivo", y al intento de aplicar esos métodos en las ciencias sociales[8]. Parte de la razón de esta crisis fue la carencia general de acuerdo sobre los resultados

[4] *IL*, I, 243

[5] Cf. *Infra*, Capítulo III

[6] *Intro*. 1913, 56 ss

[7] Un sentido del método fenomenológico completo se discute en los Capítulos VIII y X, *Infra*

[8] *La filosofía como ciencia estricta* de E. Husserl (FCE), publicada en 1911, es un examen pertinente de este problema, con especial referencia al surgimiento del conductismo en la psicología

obtenidos mediante la introspección. Un ejemplo famoso de este desacuerdo se encuentra en una controversia de la llamada filosofía moderna: Descartes, Locke y Berkeley, todos afirmaron que el *sí mismo* es algo que se encuentra por vía de la introspección directa, mientras que Hume objeta que cuando practicó la introspección: ¡no encontró ningún *sí mismo* como los demás![9].

Al centrarse sobre lo *autodonado* en la evidencia vivida, Husserl desarrolló un método para cambiar nuestro propio foco de atención sobre nuestra propia experiencia. Este método, llamado *reducción fenomenológica*, cambia nuestro foco de atención de la cosa que aparece a su *manera de aparecer*. Por ejemplo, usted ahora mira esta página, llena de palabras impresas. En la lectura normal prestamos poca o ninguna atención a las palabras como tal –y, con todo, si no la experimentamos de esta manera sería imposible obtener sentidos de lo que leemos–. La fenomenología puede enfocarse sobre la manera exacta en la que las palabras individuales aparecen[10].

## 3. *Intencionalidad*

Una estructura básica de la experiencia consciente, que la fenomenología destaca, se llama *intencionalidad*. Cada experiencia consciente tiene dos polos; uno: en el cual hay un objeto que aparece, ante el otro: un *ego* o sujeto[11].

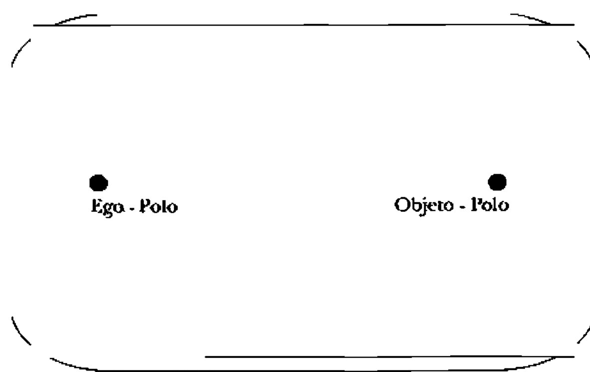



*Figura 1. Experiencia consciente*

[9] El núcleo fenomenológico de la verdad en la visión de Hume se discute aquí en el Capítulo IV *vid. Infra*

[10] Para una relación completa de la distinción entre "aparecer de las cosas" y "maneras de aparecer" de ellas, cf. § 4 y Capítulo III.

[11] Debe haber una rara excepción en eso llamado experiencias místicas del desasimiento. Sin embargo, yo sospecho fuertemente que tales experiencias no son realmente desinteresadas, porque los individuos que tienen tal tipo de experiencias las recuerdan y las describen. *Alguien* tuvo que estar ahí para poder traerlo a la memoria

Si me enfoco sobre una silla, sobre el número dos, o sobre el objeto de mi afecto, un cierto objeto (en el sentido más amplio de "objeto") está presente –y presente al *yo*–. Así cada experiencia tiene su *ego*-polo y su objeto-polo. Dado que todas las experiencias conscientes tienen esta estructura, Husserl puede afirmar que la evidencia que no se encuentra con el método fenomenológico es "más baja que" o "anterior a" cualquier forma de realismo tradicional o idealismo. Dado que ningún objeto (incluyendo el *ego*) aparece nunca sin un *ego*-polo, y ningún *ego*-polo aparece nunca sin que se le presente algún objeto, no hay, pues, evidencia para el idealismo (que intenta reducir todos los objeto-polo al *ego*), ni para el realismo (que intenta reducir todos los *ego*-polo a los objetos). Los dos polos de la intencionalidad aparecen de diversas maneras, y son, por eso mismo, irreductibles[12]. Debido a la naturaleza bipolar de la experiencia, una descripción fenomenológica completa debe incluir no sólo las características del objeto que aparece, sino que también las del modo peculiar de atender ese objeto[13].

## 4. *Reducción fenomenológica*

Al método fenomenológico que consiste en cambiar el foco de atención de la conciencia de los objetos hacia su modo de aparecer, Husserl lo llamó de varias formas: *reducción fenomenológica, poner entre paréntesis* y *epojé*[14]. Cualquier explicación de este método toma en cuenta tres fases de la *reducción*: la retención, el poner entre paréntesis (o el suspender) y la reducción eidética.

Estamos conscientes de los problemas implicados al intentar mantener tal separación y querer desplegar la actitud autocrítica hacia la experiencia mientras ella está efectivamente sucediendo. Un resumen de esta "paradoja de análisis" puede ser: ver una experiencia de una nueva manera y en una vía crítico-analítica cambia la experiencia misma[15]. Para evitar cambiar los fenómenos (la experiencia vivida) en un buen intento de descripción fenomenológica, Husserl indica que ella debe ser realizada sobre una experiencia que se mantiene en *retención*.

[12] En este punto, cf. *Infra*, Capítulo III, § 2.1

[13] Cf. *Infra*. § 8 y Capítulo III

[14] *Epojé* es el término griego para abstención. Bajo la reducción nos abstenemos de nuestras usuales (no-autocríticas, ingenuas, prefilosóficas) formas de ver el mundo, nos abstenemos de nuestras creencias de, por ejemplo, la existencia de los objetos, y nos enfocamos, en cambio, en su aparecer *per se*. Como se ve más adelante (cf. *Infra*, Capítulos III, VIII y XI, esto se logra tras un largo trato y experiencia

[15] Para una referencia clásica de este problema, cf. Hume, David (1967), xxiii.

La retención es la presencia en *este* momento de una huella viva (Husserl habla de la sedimentación) del momento que acaba de pasar[16]. El ejemplo que más ayuda a Husserl para explicar esta noción es la percepción de una melodía. Cuando usted oye la última nota de una melodía, usted todavía tiene las notas anteriores en su *presente viviente* (de otra manera, usted no oiría una melodía, sino un grupo de notas aislada, sin relación). Pero las notas pasadas no están presentes como *oídas* (si no usted no oiría una melodía, sino un acorde); mejor, algunas se conservan, sostenidas en retención –hasta que la melodía se hunde en el pasado–. En la medida que se hunde en el pasado, nuevas experiencias presionan sobre la melodía que no se retiene más, ya no es más parte del *presente viviente*, sino que debe ser recuperado de la memoria. La retención es generalmente más animada, más viva, que la memoria; y, por ello, es una herramienta más confiable de investigación que la memoria.

Una vez la experiencia se lleva a la retención, puede ser *puesta entre paréntesis*. Al *poner entre paréntesis* el foco de atención se orienta sobre la experiencia (que se mantiene en retención). La experiencia permanece, pero la manera como ella se considera cambia, de tal forma que ella ya no es aprehendida, como los filósofos dicen, "ingenuamente" (es decir, pre-filosóficamente), sino que es "reducida" en un sentido especial. Tomemos un ejemplo de visión: mire una silla. Después cierre los ojos y enfóquese sobre el rastro que queda de ver la silla (*no* una imagen retenida, que es otra forma actual de "ver", sino al vívido reciente-sido del "ver la silla"). Entonces intente separarse de su manera habitual, *irreflexiva*, de mirar la silla y enfóquese sobre el modo mediante el cual ella se le presentó, efectivamente, en ese vistazo. Una fase de este cambio de foco consiste en suspender o desconectar la creencia en la *existencia* de la silla. La silla le *aparece* a usted, aunque la aparición sea una opinión, un sueño o una alucinación. No *asuma* que es real: tan sólo grabe su modo o manera de aparecer. A este proceso de separarse de las cosas y de acceder a sus modos de aparecer es a lo que Husserl llama *el poner entre paréntesis* o *epojé*[17]. La razón principal de este proceso de poner entre paréntesis es la de enfocar nuestras afirmaciones sobre la evidencia efectiva, *en cuanto vivida*. La necesidad de una cierta forma de separación es debida al hecho de que tenemos muchas presunciones, asunciones y atajos en nuestro pensamiento, por las cuales a menudo pensamos que estamos conscientes de nuestra experiencia actual.

[16] Para una referencia de la retención, cf. *Infra*, Capítulo III, § 2.3 y Capítulo VI.

[17] Para una relación completa de este método, cf. *Infra*, Capítulo III.

Un paso más se requiere para una reducción fenomenológica completa. Dado que la fenomenología es una ciencia, los fenomenólogos no estamos interesados simplemente en lo que me sucede a mí (o usted) en un momento dado: estamos interesados en las *estructuras universales* de la experiencia[18]. Así, en lugar de quedarse en el nivel de la descripción de su (o mi) experiencia de *esta* silla, de este pedazo de papel, etc., Husserl desarrolló el método de *reducción eidética* para descubrir las características universales del experimentar, por ejemplo, una silla. En otras palabras, porque yo experimento el ver en cuanto ver *una* silla, debo ya tener, en mi vivir el sentido, las pistas hacia lo que, en general, significo por "silla". La reducción eidética explica este vivir universal del sentido con el método que Husserl llama *variación libre en la fantasía.*

Es muy difícil hacer la variación libre en la fantasía (imaginación); se requiere paciencia y práctica. Para realizarla, haga lo siguiente: tome una experiencia, manténgala en la retención. Decida qué característica de la experiencia desea investigar. Luego, utilice su fantasía (imaginación) para alterar de manera controlada esa característica. Por ejemplo, tome esta página que usted está leyendo. Mire lejos de la página, sosteniéndola en retención. Enfóquese sobre el color de la página (mejor que, por ejemplo, en el tamaño o la textura). Ahora varíe el color en su imaginación: imagínela primero roja, luego azul, después verde, ahora amarilla, etc. Ahora imagínela invisible. Si hace esto cuidadosamente, descubrirá la "página" a partir del sentido de ella en su vida; éste incluye el que pueda ser de cualquier color y continúa siendo página –pero, eso sí, debe tener *algún* color–; pues, cuando intenta imaginar una "página invisible" desaparece el sentido "página": nuestro sentido vivido de "página" se basa en nuestra experiencia de diversos objetos, y un objeto físico totalmente invisible se reconoce inmediatamente como ficticio Así, tener cierto color visible es *esencial* o *eidético* o característica universal de ser página, en cambio ser blanca (o azul, etc.) no es una característica esencial de ella[19].

## 5. *Esencia*

Ahora que ya hemos visto un ejemplo de *reducción eidética*, se debe decir algo sobre el sentido (y las restricciones al mismo) del término *esencia* en Husserl. La

[18] Este punto ha sido más ampliamente elaborado en el Capítulo III § 2 4, *Infra*.

[19] Una relación más detallada de la reducción eidética se puede encontrar en los Capítulos III y V. *Infra* Esta discusión no cae en fallas por el desarrollo de las "páginas electrónicas" en los computadores –o los dispositivos de "lectura electrónica" (como el *Kindle*); de todas maneras las vemos, de algún color, en la pantalla Las "páginas virtuales", por supuesto, no son invisibles –en tanto páginas, de papel.

esencia de algo es una estructura de *sentido*-vivido, las características universales de la cosa tal como la experimentamos. Como tal, la experiencia de esencias tiene ambas características: *a priori* y *a posteriori*. Las esencias son estructuras-de-sentido universales y *a priori* dado que son sentidos posibles atemporales[20] Las sillas son sentidos vividos –aún cuando se diera el caso de que destruyéramos la tierra y todas sus sillas en un holocausto nuclear y no hubiera ninguna silla en el universo–. Un marciano cansado podría inventar un dispositivo para sentarse (para descargar sus tentáculos). Después de todo, algún ser humano hizo efectivamente la primera silla, *a posteriori*, posiblemente a partir de una *idea* de silla, concebida en la imaginación creativa (cf el análisis aristotélico clásico de la causación) después de muchas jornadas fatigantes y de haberse reclinado sobre objetos naturales tales como rocas y troncos. Y si este fuera el caso, la imagen de la silla tendría al menos ciertas características (esenciales o eidéticas) comunes con nuestra ideade silla. Como Husserl lo afirmó, con relación al concepto esencial de número:

> (...) siempre que algo como los números (...) etc., son dados subjetivamente, se convierte en objetos de conciencia en la experiencia vivida subjetivamente; experiencias vividas en las cuales ocurre lo que debe ser esencialmente necesario y estructura idéntica. En otras palabras, si tomamos a los hombres como sujetos que piensan, o si imaginamos ángeles o demonios o dioses, etc., cualquier tipo de seres que puedan contar, computar, hacer internamente matemáticas y vivirla, si son resultados provenientes de la lógica matemática, donde la necesidad a priori es esencialmente la misma[21].

Pero, por supuesto, no se hablaría de la esencia de, por ejemplo, una "silla", si no se hubiera tenido *a posteriori*, alguna experiencia vivida de sillas (o ideas de sillas). Recuérdese aquí que la esencia de una clase de objeto, X, fenomenológicamente se encuentra a partir de una experiencia de tal X, que se sostiene en retención, dentro del paréntesis y sujeto a variación libre.

Aunque Husserl reconoce las esencias como sentidos vividos representados *a priori*, no los postula como *existentes*, a la manera en que Platón parece haberlo hecho. Para Husserl no hay evidencia de lo que no se experimenta como existente. Más bien, se dice que ellos son "inferidos", como los lógicos y los matemáticos

[20] Ellas no son, auténticamente dicho, atemporales. Éste es un término tradicionalmente usado para describir únicamente las características atemporales de la esencia, que Husserl prefiere llamar *omnitemporal* La clarificación de la condición temporal de las esencias se ha dejado para el Capítulo VI, *Infra*

[21] *PP*, 27

hablan sobre reglas, teoremas, etc. Éstas son estructuras-de-sentido generales que descubrimos como idénticamente presentes en muchos casos reales (y posibles) de la experiencia efectiva.

## 6. *Tema y horizonte*

Nótese que, aunque algunas estructuras experienciales deben ser idénticas para dos experiencias relativas a un mismo objeto, el *todo* de la experiencia no necesita ser –y, de hecho, nunca es– idéntico. Si usted experimenta la suma de "cien millones de pesos" como ejemplo en un libro de fenomenología, es muy diferente experienciar esa misma cantidad recibida al ganar la lotería. Aunque el sentido principal es el mismo, el contexto circundante ofrece el sentido vivido como una totalidad con una textura o una forma muy distinta. De ahí que Husserl distinga el *tema* de los aspectos sobre los cuales se enfoca la experiencia, provenientes de los *horizontes*, los cuales son presentes conscientemente, pero que no son enfocados o temáticos. Al usted leer esta página, su foco de atención no recae sobre las palabras individuales, ni sobre la sensación de su silla contra su espalda. Pero estos elementos del horizonte se pueden revelar fenomenológicamente llevando a cabo un examen cuidadoso de la experiencia mantenida retención ("¡Acabo de sentirme incómodo, y por ello me estoy estirando!").

Nótese que los horizontes pueden proporcionar características esenciales o inesenciales de una experiencia. Mientras usted lee esta página, puede sentir el calor y la textura áspera bajo su silla, el frío y la dureza, o, el calor y la suavidad. Usted puede incluso leer de pie (si, por ejemplo, usted tuvo ayer el infortunio de sentarse sobre un puerco espín). Así el horizonte de estar sentado en la silla es inesencial al tema de "leer la página". Sin embargo, intente imaginarse viendo la página sin incrustarla en un horizonte espacio-temporal. Esto es imposible, porque el horizonte espacio-temporal es esencial para cada experiencia de objetos físicos en el mundo (así como los libros o los monitores de las computadoras). Consideraciones tales como éstas condujeron a Husserl a distinguir las estructuras esenciales de las variedad de clases de experiencia (cf. *Infra*, Capítulo V, § 5)

## 7. E*go*

Porque la fenomenología describe experiencias vividas, y porque el ego-polo es un correlato intencional de toda experiencia vivida, el ego y sus modos de aparecer a sí mismo proporcionan un tema central de la fenomenología. Mientras

sabemos toda clase de cosas sobre nosotros mismos, descubrir la evidencia fenomenológica de tal conocimiento proporciona problemas únicos. Las técnicas de introspección para poner al descubierto la evidencia vivida de los objeto-polo de la experiencia intencional son suficientemente difíciles, y el ego-polo es cada vez más sutil y problemático. En este punto podemos bosquejar un recuento fenomenológico del ego en términos del marco histórico del problema (cf Capítulo IV, *Infra*)

Descartes, quien proporcionó importantes raíces históricas de una reflexión radical de tipo fenomenológico, encontró en sí mismo su "yo" como resultado de un intento de duda en el cual todo puede ser puesto, a su vez, en duda. Su resultado, el descubrimiento de que del "yo soy" no se puede dudar, lo condujo a ir más allá con la pregunta: ¿Qué soy yo? Su respuesta a esta pregunta fue: "Una cosa que piensa"; ésta parecía tan clara que no sintió la necesidad de investigar directamente la naturaleza de la evidencia del darse del sí mismo –la manera en la cual el sí mismo aparece a uno mismo–. Locke y Berkeley adoptaron posiciones similares: el "sí mismo" es conocido inmediatamente (introspectivamente) con la inspección directa. Hume desafió más tarde esta visión, al decir que en su introspección no encontró ningún "sí mismo" como todos; que solamente se da un enlace de opiniones de las cosas como visión que les antecede, o los sonidos en su entorno, o la textura de su ropa, etc.

Un resultado histórico importante de este impase entre los filósofos del período moderno fue una desconfianza cada vez mayor sobre la evidencia introspectiva, en general, y del conocimiento directo del sí mismo, en particular. Esta desconfianza condujo a los científicos sociales a técnicas tales como el conductismo y a la teoría del estímulo-respuesta. La fenomenología, con el método de la *epojé* y de la descripción, proporciona un método más riguroso para aislar y describir las características del conocimiento introspectivo del sí mismo.

Es a través de la descripción de la manera como el sí mismo vive-en-el-mundo, y no a través de la argumentación, que se muestra que perspectivas tales como el realismo, el idealismo y el solipsismo están, en principio, más allá de cualquier posible evidencia que las soporte. De hecho, Husserl utiliza a menudo el término "metafísica" en el sentido de: hacer afirmaciones que están más allá del principio de evidencia, que no se pueden ni corroborar, ni verificar, ni falsar

Así, la descripción del ego es al mismo tiempo uno de los problemas fenomenológicos más difíciles como uno de los más centrales. Husserl fue conducido una y otra vez a la fenomenología de la fenomenología, al método del autoexamen reflexivo de la conciencia del ego.

Para lograr esto, el ego debe volver su atención hacia sí mismo, hacer (en un cierto sentido) de su polo-subjetivo un objeto-polo. En este contexto, Husserl habla metafóricamente de *una escición del yo* en cuanto resultado de la reducción fenomenológica[22] Esto no significa literalmente –como será demostrado en los Capítulos IV y VI, *cf.* *Infra*– que cada uno de nosotros tiene un solo ego, un sí mismo, un "yo", sino que hay una estructura eidética –universal– "conjuntamente entretejida" –como lo sentó Platón[23]

## 8. *Constitución*

Dado que el rol de la fenomenología es describir, más que explicar, el fenomenólogo no dirá *por qué* sucede algo, sino que más bien *describe su evidencia* de ello (en esto radica su poder). La fenomenología describe lo que se presenta en experiencia vivida, en términos de *cómo aparece*. De esta manera la fenomenología proporciona una poderosa herramienta para el científico social, quien no tiene –y quizás nunca tendrá– una comprensión completa de las *causas* del comportamiento humano. Podemos conocer "factores que contribuyen", pero –como Hume ha demostrado– no tenemos ninguna evidencia para una "causa" en sí, debemos limitarnos a estudiar los "efectos correlativos" o "asociados". Además, preocuparse de la causa de un fenómeno conduce frecuentemente a pasar de un todo por alto las características del mismo. Esto es un error crucial si el objeto bajo estudio es la investigación muy subjetiva, reflexiva del uno mismo por sí mismo, como será visto en el Capítulo IV, abajo. Por lo tanto, en fenomenología es mejor evitar hablar de las causas y del "por qué"; y, en cambio, enfocarse sobre lo que se experiencia[24].

En orden a tener presente algo experienciado, a tener presente un determinado objeto más que cualquiera otro, el ego –en el sentido trascendental, que será expuesto en los Capítulos IV y V, *vid. Infra*– debe "actuar"; es decir, debe "fijar la mente" en lo que puede describir. Tal descripción da la presencia experiencial del

[22] *MC*, 82

[23] Cf. la discusión sobre la "ley de la constitución orientada" en *MC*, § 58, en las cuales se localiza cada ego en su posición histórica y cultural.

[24] Excepto, por supuesto, la fenomenología del sentido vivido "causa"

objeto sometido a investigación, sin recurrir a teorizar sobre causas, pues tal teorización es una característica esencial del realismo metafísico ingenuo

"Fijar la mente" es algo que a veces puede adoptar libremente el ego, pero no siempre. Husserl habla de la *constitución activa* (deliberada) y *pasiva* (no deliberada)[25] Por ejemplo, hay constitución activa si usted adrede cambia de plano atencional de esta página a lo que está bajo sus pies; pero hay constitución pasiva si usted mira alrededor del cuarto y "clasifica automáticamente" las características tanto del primer plano como del trasfondo, a la derecha y luego a la izquierda. Aunque no es asunto de elección, en el orden de la experiencia consciente del cuarto, su ego trascendental adopta o asume ciertas estructuras espaciales, pero esto no es el resultado de un acto volitivo del mundear del sí mismo.

Un ejemplo permite clarificar el título de *constitución* con respecto a la intencionalidad: en una ocasión estuve hablando con un estudiante sobre Husserl. El estudiante trataba de poner un difícil problema en palabras. Al tiempo que él hablaba ponía un cigarrillo en su boca, a tientas buscaba su encendedor sobre la mesa del frente. Calmadamente intentaba hallar su encendedor; mientras se concentraba en el problema filosófico empujó varios fósforos de un lado a otro para acomodarlos, fue entonces cuando tuvo que usar los fósforos para encender su cigarrillo. La mente-fija tuvo como intención secundaria los "fósforos", mientras investigó la superficie de la tabla –era intención "secundaria", mientras la "primaria" se centró en lo que él decía–. Porque su mente-fija no obtuvo respuesta del polo-objeto deseado –su encendedor–, él tuvo lo que llama Husserl una intención frustrada o incumplida La *constitución* refiere la representación de estructuras-de-sentido *de hecho* presentes y descriptibles en términos de tipos o de las clases disponibles para el ego. El sentido de "ego" aquí es su "sentido trascendental", esto es, es el "yo" el que une cierta multiplicidad de experiencias bajo el sentido "mío". El ego trascendental se diferencia del ego-en-el-mundo, del ego de la metafísica realista, con respecto del cual podemos hablar de relaciones causales. (Esto se tratará más a fondo; cf. *Infra*, Capítulo IV).

## 9. *Lenguaje*

Porque el femenólogo utiliza palabras para describir experiencias, y porque una importante y crucial porción de nuestra experiencia es lingüística, el lenguaje desempeña un papel clave tanto en fenomenología como en la fenomenología de la fenomenología. De hecho, un análisis de expresiones lingüísticas propor-

[25] Cf. *Ideas* I, §§ 118-122, C, § 13

ciona el punto de partida de la Primera Investigación Lógica y, más adelante, de *Lógica formal y lógica trascendental*. La relación entre experiencia, pensamiento, concepto y lenguaje fue analizada repetidas veces por Husserl, con los elementos del análisis que virtualmente aparecen en todas sus obras[26]

Husserl clarifica que la experiencia misma no siempre es lingüística –incluso después de que nuestro aprendizaje de un lenguaje nos fue provisto con un conjunto de "anteojeras culturales" parciales–, es parcial, y lo es porque, al menos en unos casos, podemos recuperar la clase de evidencia originaria de las cuales provienen las convenciones lingüísticas[27] No obstante, aquí hay un peligro contra el cual la fenomenología debe resguardarse: cuando conceptualizamos y verbalizamos nuestras experiencias se puede perder de vista lo no-lingüístico y lo preconceptual, origen de algunas descripciones fenomenológicas. Un camino para evitar este peligro es recordarse que un discurso fenomenológico es acerca de experiencias y que ninguna cadena de palabras puede proporcionar la descripción fenomenológica "únicamente correcta" de un fenómeno[28]. Reconociendo el contexto natural del sentido lingüístico, Husserl observa que la terminología fenomenológica debe ser fluida, cambiando en los nuevos niveles de claridad que se alcanzan sobre un fenómeno particular –como se verá, *vid. Infra* Capítulo VII–. Debemos estar dispuestos a mantenernos probando nuevos conjuntos de palabras, para clarificar y para articular nuestro relato lingüístico de la experiencia. Sobre todo, debemos evitar que las palabras que utilizamos se asienten entre nosotros y "las cosas mismas" –como Husserl frecuentemente llama a los fenómenos–, pues su famoso lema fue: "Volver a las cosas mismas". Ésta es la razón por la cual es un error grave confundir fenomenología con análisis conceptual. La fenomenología parte de la experiencia vivida concreta, que es, al menos, *parcialmente* lingüística, y debe mirar a menudo, más allá de palabras, más allá de conceptos, a la experiencia pre-lingüística o no-lingüística.

## 10. *Ciencia*

Husserl consideró la fenomenología como una filosofía "científica"[29] Dado que nuestra opinión ordinaria de la ciencia es diferente de la visión amplia que

[26] El tema ha sido ampliamente descrito en los Capítulos VIII y X, *Infra*

[27] Cf. OG, y los Capítulos VII y VIII. *Infra*

[28] Mi propio énfasis ha estado puesto sobre la posibilidad de reemplazar el "tejido de palabras" de José Huertas-Jourda. También, cf. Gendlin, Eugene (1982)

[29] La naturaleza "científica" y su relación con el lenguaje, ha sido más completamente discutida en los Capítulos VIII y X, *Infra*.

tenía Husserl de ella se requiere aquí una explicación. Las características centrales de cualquier aproximación que merezca el adjetivo de "científica" se puede resumir en: evidencia, crítica (incluyendo autocrítica), explicación y unidad lógica[30]. La ciencia, en el sentido amplio en el cual intentamos entendernos a nosotros mismos y a nuestro mundo, requiere la evidencia para evitar la arbitrariedad. Requiere la crítica para evitar el error y la complacencia dogmática Requiere la explicación para clarificar afirmaciones y evitar supuestos ocultos. Y requiere la unidad lógica para evitar la contradicción: ninguno de estos estados permitiría entrar en el discurso científico si conducen irrevocablemente a una contradicción lógica

Estas características centrales de la ciencia no rechazan –y de hecho no pueden rechazar– el que se apele a la "experiencia subjetiva", puesto que la evidencia es vivida subjetivamente. Hay un elemento irreductiblemente subjetivo en toda evidencia –como se mostró en § 2, *Supra*–. En opinión de Husserl, la fenomenología da cuenta de las estructuras objetivas de la experiencia subjetiva, provee un suplemento irreemplazable a las búsquedas de las ciencias naturales. En particular, Husserl mostró en *Crisis* la manera en la cual la ciencia se funda en la experiencia pre-científica, en lo que él llama *mundo de la vida* (*Lebenswelt*).

## 11. *Praxis*

Porque la fenomenología describe lo vivido, la experiencia concreta, la prueba apropiada para una descripción fenomenológica implica no sólo habilidades intelectuales y de argumentación, sino también habilidades en el arte de la reflexión o de introspección sobre la experiencia vivida[31]. Husserl advierte que sus descripciones no pueden ser completamente entendidas a menos que uno enfrente directamente la misma pregunta en la misma clase de experiencia, en evidencia vivida, y luego juzgue cómo la descripción verbal refleja o representa adecuadamente las experiencias en cuestión. Él compara la descripción fenomenológica con un explorador haciendo un mapa de un nuevo territorio[32]. El mapa se toma como una guía que llevar el lector al terreno mismo, de modo que el lector puede hacer sus propias observaciones. Él observa, además, que la visión "interna", así como la visión "externa", está sujeta a errores, especialmente en lo que se proyec-

[30] *IL*, Prolegómenos, §§ 6-7
[31] La interrelación entre reflexión, descripción y argumentación es el tema de los Capítulos VIII y X, *Infra*
[32] Cf. *Intro* 1913, 60.

ta del fenómeno de los elementos en cuestión que no se dan realmente, pero que se espera o se desea encontrar. La única manera de evitar tales proyecciones es a través de la praxis, a través de la práctica y la experimentación continuas con el método de la reducción fenomenológica y la descripción. "Fenomenologizar", entonces, como tocar el piano, requiere práctica para su desarrollo, mantenimiento y perfeccionamiento[33]. Este método que no se puede entender más que con su práctica. Para juzgar el éxito de la descripción fenomenológica, una mera lectura de textos no es suficiente: uno debe poner entre paréntesis (etc.) por sí mismo, o no enfrentará el "dato" que se está describiendo[34]. En este respecto, la aproximación de Husserl a la experiencia interna es más cuidadosa, crítica e intersubjetiva que la de los filósofos modernos, tanto racionalistas y empiristas, que afirmaron a menudo que la experiencia interna es clara e *incorregible*.

[33] Como también al tocar el piano, puedo sospechar, por técnicas de introspección, que algunos individuos pueden ser mejores que otros. Los que son introspectivos o "introvertidos" –en el sentido dado por Jung al término– probablemente encuentra en la fenomenología una tarea más fácil que los que son "extrovertidos".

[34] Cf. *Intro* 1913, 55-60, y *Epílogo*.

Capítulo II

# INVESTIGACIONES LÓGICAS DE E. HUSSERL: ¿DE DÓNDE Y HACIA DÓNDE?

## 1. *Introducción*

La fenomenología trascendental de Edmund Husserl es, tal vez, el menos conocido de los movimientos filosóficos contemporáneos. Sus técnicas y terminología son arduas. Su propósito –la clarificación filosófica del ***mundo vivido*** (o mundo de la vida, *Lebenswelt*)– es vasto, y requiere una metodología muy específica, que Husserl llama *reducción fenomenológica*. Una apreciación de este método se logra más fácilmente si uno ve por qué y cómo Husserl llegó a él. Por lo tanto, este capítulo ofrece un examen del origen y el desarrollo de la fenomenología, enfocándose sobre todo en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Los problemas que condujeron hacia la "irrupción" de la fenomenología en *Investigaciones lógicas* serán esbozados en los §§ 2 y 3. Entonces el tema-asunto de *Investigaciones lógicas* será resumido, exhibiendo el crecimiento de la metodología de la reducción fenomenológica (§ 4). Finalmente, se bosquejará –en el § 5– el ensanchamiento de esa metodología en los últimos escritos de Husserl.

Debe ser dicho de antemano que este capítulo es una tentativa de resumir algunos de los puntos principales de una realización filosófica auténticamente amplia y que, como tal, desafortunadamente es algo abrupta en algunos lugares –un destino inevitable para cualquier intento como éste–. En particular, supongo que este "examen histórico-problemático" –entre tanto puede contribuir a una comprensión de la reducción fenomenológica– en sí mismo no es suficiente para proporcionar una explicación adecuada de su naturaleza completa. Para esto –como se verá– se requieren mucha paciencia y una práctica cuidadosa[1].

[1] Cf *Supra*, Capítulo I, § 11; *Infra*, Capítulos III y IX

## 2. ¿*De dónde*? (*histórico*)

Antes de examinar los estudios particulares que condujeron a Husserl a su irrupción, vamos a bosquejar brevemente cómo vio el puesto de su pensamiento dentro de la tradición histórica de la filosofía occidental. Esto ayudará a crear un enfoque preliminar desde el cual ver la ruptura de Husserl con la metafísica tradicional. Este movimiento proporciona dos importantes avances filosóficos críticos: primero, evita el Escila (Σκύλλα) del escepticismo; en segundo lugar, también evita el Caribdis (Χάρυβδις) de la clase de "sensismo común" que encontramos en Locke y en Hume –en especial, con respecto a las inexplicables relaciones entre la *materia de hechos* (*matters of fact*) y la *relación de ideas*, entre lógica y experiencia[2]. (En este respecto, el pensamiento de Husserl está en deuda con las poderosas y sensibles intentos kantianos de dar cuenta de los juicios sintéticos *a priori*).

Husserl comenzó como matemático: su proyecto en *Philosophie der Arithmetik* (*Filosofía de la aritmética*) consistía en explicar psicológicamente la aritmética, es decir, en encontrar una explicación de la aritmética con base en cómo piensan los seres humanos. El psicologismo, que Husserl luego vio como una grave confusión, reduce la objetividad de las matemáticas (y de la lógica) –esto es, *cómo* debemos pensar si queremos evitar errores– a la naturaleza de la manera efectiva en que *se da* el pensar. Una forma de precisar el error del psicologismo es observando que, en su opinión, un cambio tal como una mutación en la estructura humana del cerebro podría alterar la naturaleza de la verdad matemática. Husserl contradiría que, si todos comenzáramos a sumar 2 y 2 y obtuviéramos 5 debido a un cierto cambio físico, esto *no* volvería verdadera la proposición "2+2=5". Simplemente estaríamos en un error (a menos que se hagan algunos cambios apropiados a la axiomatización de la aritmética que llevaran a tal resultado). El proyecto de Husserl en *Philosophie der Arithmetik* fracasó, pero este trabajo contiene muchos análisis descriptivos a los cuales Husserl se refirió más adelante, releyéndolos "en una nueva forma". Es en este contexto, del sentido de la justificación matemática, que Husserl "irrumpió" en la fenomenología.

La fenomenología es una escuela filosófica que procura irrumpir en una capa principalmente epistemológica (y ontológica) de evidencia mediante la descripción de lo que aparece en la conciencia vivida. Esta descripción no es, sin embargo, un mero "ensayo de corriente-de-conciencia": es el resultado de un método

[2] Cf. *IL*, 2, 600 s.; *PP*, 29.

cuidadosamente ideado, que Husserl llama *reducción fenomenológica* o *epojé*. Este método es un "cambio del enfoque" que es similar, sólo en un sentido limitado, al método cartesiano de la duda hiperbólica. La reducción es un dirigirse subjetivo (voluntario) a revisar los fundamentos epistemológicos de la experiencia dadora de sentido. Es un intento de describir las estructuras de evidencia vivida (la vivencia), *tal como aparecen*. Así, en este sentido, aunque subjetivamente dirigida, la descripción de la experiencia reducida o puesta entre paréntesis es de hecho suficientemente autocrítica para justificar la afirmación husserliana de ir más allá de la tradición del empirismo. De hecho, si uno concede que hay experiencia subjetiva que es más rica de lo que el empirismo tradicional parece conceder (debido a lo que pudo ser llamado el "prejuicio sensualista"), entonces Husserl puede ser efectivamente considerado como el más empirista de los empiristas tradicionales (como de hecho él se consideraba a sí mismo)[3].

Husserl se sirve de la distinción kantiana entre fenómeno y *noumeno*[4], y más consistentemente que Kant, pero no atribuye características, causales u otras, al supuesto *noumeno* (la inexperienciada "cosa-en-sí"). Para Husserl, puesto que no hay ninguna evidencia vivida del *noumeno*, no se puede tratar con él. La fenomenología solamente describe lo que está dado en el presente viviente, y no procura abordar problemas más allá del "nivel de evidencia" que se alcanza[5].

Evitando lo nouménico, y apegándose a la evidencia vivida, Husserl se separó de la especulación y de la asunción metafísica. Los realistas, los idealistas, los racionalistas y los empiristas, todos habían hecho contribuciones importantes al conocimiento sobre cómo sabemos de nosotros mismos y del mundo. Su error común fue especular más allá de la evidencia: todos ellos hicieron afirmaciones que contradicen algo que encontramos en la experiencia o nos conduce al escepticismo (como Hume lo señala bien –tanto Husserl como Kant se beneficiaron de una lectura cuidadosa de los empiristas)[6].

Kant intentó una síntesis de los mejores elementos del racionalismo y del empirismo, del idealismo y del realismo, pero él por sí mismo fue más allá de la evidencia: al decir más sobre el noumena (que existe e interactúa causalmente

[3] Cf C. 260 Para una caracterización de las enseñanzas de Franz Brentano a Husserl como contribución para fortalecer el empirismo a través del apelar a la evidencia en cuanto tal, *vid*. José Huertas-Jourda (1969), p 37

[4] Cf. *Supra*, Capítulo I, § 1; *Infra*, Capítulo III, § 1

[5] El sentido de niveles de evidencia se iluminará más adelante en términos de autoevidencia y de autocrítica.

[6] Sobre la deuda husserliana a Leibniz, Kant, Hume y Platón, cf. *Intro*, 1913, pp. 36, 42 ss. y *Epílogo*

con nosotros) y al interpretar psicologístamente las categorías del pensamiento. En este sentido, el pensamiento husserliano tiene sus raíces en la tentativa kantiana de determinar los roles del sentido y del conocimiento de la razón[7].

## 3. *¿De dónde? (problemático)*

En su *Philosophie der Arithmetik* Husserl procuró encontrar "una clarificación filosófica de las matemáticas puras"[8]. En este intento Husserl aplicó los análisis reflexivos y descriptivos de su respetado profesor, el psicólogo empírico Franz Brentano[9]. Durante este período, Husserl trabajó en el marco epistemológico del positivismo lógico[10]. Husserl lo indica así:

> Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi «Filosofía de la aritmética»[11]

Pero Husserl mismo sintió que falló en su intento de fundamentar las matemáticas y la lógica en la psicología. Inmediatamente, continuando la cita anterior, Husserl afirma:

> Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertos respectos. (...) Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad[12].

La "unidad de la teoría" es un concepto clave en la metodología científica, y refiere el requisito lógico de que una proposición o una afirmación no debe ser aceptada por la ciencia si conduce a una contradicción de cualquiera afirmación científica. Así, todas las afirmaciones no-hipotéticas de una ciencia teórica dada deben ser tales que se pueden ligar "como una unidad".

[7] Cf. *Intro* 1913, p. 19, n. 8 y *Epílogo*

[8] Cf. *IL*, I, 21; *Philosophy of Arithmetic. Psychological and Logical Investigations with Suplementary Texts from 1887-1901*, tr. Dallas Willard (Drodrecht: Kluwer Academic Publisher, 2003), p. 5 s.

[9] Vid. *Threshold* II, n. 24, 4 48 s

[10] Vid. *Intro* 1913, introducción histórica de P. Bosse T. XV, n. 4; también *Ideas* I, § 20

[11] *IL*, I, 22

[12] *Ibíd.*

Husserl fue forzado por los objetos investigados hacia nuevos métodos de investigación:

> De este modo empezó a vacilar todo mi método, que sustentaba en las afirmaciones de la lógica imperante –explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico–, y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido de conocimiento[13].

Así, Husserl fue forzado "a aplazar por completo [sus] investigaciones filosófico-matemáticas" hasta "llegar a conseguir una claridad segura en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y en la comprensión crítica de la lógica como ciencia"[14]. En este sentido, Husserl "había llegado a la filosofía para encontrar las respuestas que se desesperó en encontrar sólo dentro de la matemáticas"[15]. Como lo dijo:

> La ruptura con las investigaciones de los años previos fue probada por el autor con la fenomenología, primero investigaciones de toda la propuesta de elucidar los logros cognitivos de la aritmética y del análisis matemático puro en general[16].

Pero esto no significa que los análisis en *Philosophie der Arithmetik* fueran inútiles para el pensamiento posterior de Husserl. Fueron, en parte, una descripción cuidadosa "del origen de las representaciones matemáticas", o de "la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada"[17], la cual condujo a Husserl a ver la necesidad de una nueva metodología: "Había ya chocado con la distinción entre el 'sentido' de una idea [*Vorstellung*] y lo que se contiene ella, y todavía no sabía qué hacer acerca de esto"[18]. De hecho, la fenomenología y la psicología descriptiva se basan sobre los mismos fenómenos, con un cambio del enfoque. Como Husserl lo indicó:

> Lo que también es traído a esta [investigación] son los análisis fenomenológicos, no sólo sobre la objetivación de actos, sino también de actos-no-objetivantes –en resumen, de todo tipo de "experiencias" o fenómenos que también permiten una descrip-

[13] *Ibíd.*
[14] *Ibíd*
[15] *Treshold*, 35.
[16] *Intro* 1913, p. 33; *Epílogo*
[17] *IL*, I, 22
[18] *Intro*. 1913, p. 34 (corchetes del traductor a la versión inglesa)

ción *psicológica* inmanente; [esto es] sólo que la aproximación fenomenológica es tal que es en un cierto sentido básicamente alterada[19].

Esto significó que Husserl pudo seguir contando con sus investigaciones psicológicas después de que hubo roto con ellas, a través de la fenomenología[20]

¿Cuál es el punto de vista "básicamente alterado" que la fenomenología alcanza? Es una rotura con "lo empírico" en el sentido tradicional:

> Llegó a ser evidente [en las *Investigaciones lógicas*] por primera vez que una teoría de la razón, como un sistema del funcionamiento racional que se presenta en el pensamiento subjetivo nunca puede ser discutido vagamente y distante de lo *a priori* y de lo empírico, como fuera previamente acostumbrado, ni por una psicología basada en la experiencia interna que fue descriptiva en un sentido simplemente empírico[21].

Así hemos visto que las investigaciones de Husserl en los fundamentos psicológicos de las matemáticas, con una metodología de descripciones psicológicas empíricas, lo condujeron a acercarse a estos mismos datos de la experiencia psíquica desde un nuevo –fenomenológico– punto de vista. El cambio a este nuevo punto de vista es llamado *reducción fenomenológica*, y fue desarrollado para dar cuenta de la naturaleza única del pensamiento matemático y lógico, en el sentido de "la forma normativa de verdad evidente como validez transubjetiva"[22] Ahora que tenemos tras nosotros el origen histórico y problemático de la reducción, regresemos al análisis de su desarrollo en *Investigaciones lógicas*.

## 4. Bosquejo resumido de las *Investigaciones lógicas*

El enfoque de Husserl en *Investigaciones lógicas* fue, como hemos visto, sobre "la unidad de la teoría"[23]. Dentro del dominio de la teoría, el conocimiento adopta una estructura semántica y sintáctica reflexiva y específicamente autocrítica, que se puede estudiar como *teoría de teorías*. Esta empresa debe trazar las características fundamentales de lo que significa una teoría y, para Husserl, tal trazo se debe basar en la descripción de experiencias vividas. En dirección de encontrar el punto de la conexión entre el único mundo empírico parcialmente predecible

[19] *Intro.* 1913, p. 50 (corchetes del traductor). Cf. *PP.* Introducción, § 3
[20] Cf., por ejemplo, *LFLT*, § 27-a
[21] *PP.* 29, los paréntesis interpolados son míos Cf. 27, 28, 30.
[22] *PP.* 29.
[23] *IL*, I, 22.

y el que se ha ordenado diferente con las bases *a priori* de la legitimación lógica (esto se discutirá pronto), Husserl enfatiza que solamente un tipo muy especial de metodología funcionaría. Husserl describe este método en *Investigaciones lógicas* El método, para legitimarse, debe encontrar en la experiencia las bases analizables descriptivamente, el uso normativo la lógica y las matemáticas como herramientas para estudiar el mundo. De otro modo, dice, se debe encontrar la relación experiencial entre *a priori* y la verdad *a posteriori*, o entre la lógica formal y la lógica trascendental. Esto pone las *Investigaciones lógicas* exactamente en la tradición del *Parménides* de Platón, con sus análisis investigativos de la noción de "participación," pero con una diferencia importante:

> Mi supuesto "platonismo" no consiste en una especie de subestructura metafísica o epistemológica, hipóstasis [*Hypostasen*], o teorías, sino mejor en la simple referencia a un tipo de "darse" original que, sin embargo, es usualmente falsamente explicado[24].

El problema central de *Investigaciones lógicas* (como el de Kant en la *Crítica de la razón pura*) fue encontrar la conexión entre la experiencia (el *a posteriori*) y ciertas formas de verdad (*a priori*). Apreciar este problema es crucial para entender la fenomenología. Las verdades *a priori* son *normativas*, en el sentido de que se toman como "verdad antes de la experiencia", se puede utilizarlas como normas o reglas en la interpretación de experiencias individuales. Por ejemplo, las leyes de las matemáticas son normativas en el sentido de que no aceptaríamos una afirmación como "2+2=5": ya sabemos (por las definiciones y por los axiomas de la aritmética), antes de cualquier evidencia futura, que 2+2 no puede ser igual a 5. Para decirlo de otra manera, ninguna experiencia daría cuenta como refutación del hecho aritmético de que 2+2=4; esto es lo que se impone llamar verdades *a priori*: "verdad antes de experiencia"[25].

El método de Husserl, llamado descripción fenomenológica, es efectivamente ejemplificado en *Investigaciones lógicas*, en una forma algo torpe: como las *Meditaciones* de Descartes deben ser leídas "performativamente" más que "inte-

[24] *Intro* 1913, p. 25, corchetes del traductor. Para los lectores que no están familiarizados con Platón: en su diálogo *Parménides* él discute ampliamente la relación entre una estructura (que llama *forma* o *idea* –un universal como la *silleidad* o el Teorema de Pitágoras–) y las instancias (las sillas que se encuentran y los triángulos que son gobernados por los universales). Platón llamó la relación entre instancias y *formas* "enlace" o "participación". Por ejemplo, la silla participa de la forma de la *silleidad*. El sentido en el cual las estructuras universales "gobiernan" los objetos y sus ocurrencias se discuten más adelante, *vid. Infra* Capítulo V.

[25] Como lo veremos en el Capítulo V, § 5, *Infra*, la aplicación de normas *a priori* a experiencias *a posteriori* no es ni simple ni pura

lectualmente"[26]. La naturaleza performativa de cualquier texto fenomenológico viene de la metodología de la fenomenología, pero de esto es aún más verdad en *Investigaciones lógicas*, puesto que es allí donde se registra la irrupción a la fenomenología[27] *Investigaciones lógicas* no es tanto un libro de investigaciones como una serie de investigaciones separadas íntimamente relacionadas[28] En especial, las primeras cinco investigaciones son realmente "investigaciones preliminares"[29]. Sin embargo, si uno persevera realizando los análisis, más que simplemente leyéndolos, puede alcanzar suficiente claridad "sin dar por fijos los que son solamente niveles iniciales preparatorios"[30]. Como las *Meditaciones* de Descartes, entonces, *Investigaciones lógicas* son un libro del "ir filosofando", para el cual la mera lectura atenta es insuficiente para una comprensión completa del tema-asunto. Entender este trabajo exige tener:

> (...) no sólo "leer atentamente" mi trabajo, sino, además (...) un espíritu de desprejuiciada cooperación tal como este trabajo después de todo lo requiere, |uno debe| producir activamente los fenómenos en sí mismo y |haber| realizado los análisis y también |aprehendido| los significados de las descripciones[31].

Esto es por lo que la naturaleza descriptiva de la fenomenología condujo a Husserl a advertir lo siguiente a los lectores:

> Pruebe el lector tan sólo una vez a leer cada aserción que yo hago en contextos fenomenológicos justamente como lee el zoólogo o el botánico la descripción de un objeto –así como expresión sostenida por alguna intuitividad experienciada o por una intuitividad experimentable y como algo que es realmente originalmente entendible sólo a través de la experiencia intuitiva directa–. Un intento tal es a lo que llama el estudio de este libro, y cada palabra que ha sido dicha sobre este libro sin rescatar la experiencia intuitiva (y posiblemente sin refutarla) es exactamente algo más que aire caliente. Esto es la "evidencia" de "experiencia interna intuitiva" que es requerida[32].

[26] Cf *IL*. 2. 594 s.; *Intro*. 1913. pp. 55-60
[27] *IL*, I. 27
[28] *Ibíd*
[29] *Intro*. 1913, p. 50, y cf. 17, 24
[30] *Intro* 1913, p. 25.
[31] *Intro* 1913, pp. 55 (los dos primeros paréntesis son míos, los posteriores son del traductor)
[32] *Intro*. 1913, p. 57. Nótese que el paréntesis remarcado indica que la evidencia interna no es incorregible. Esto se trata más adelante.

Así, si se adquiere el método fenomenológico, este texto no debe ser meramente leído, sino sus tareas y las descripciones se deben realizar junto con el autor.

El método es esencialmente autocrítico, reflexivo y circular –pero no viciosamente[33]–. Se debe penetrar en los mismos análisis repetidas veces, "a modo de zigzag"[34] porque el mismo material debe ser vuelto a "re-pasar" después para que ocurra en cada paso la profundización, para que ésta tome lugar en la realización de la reducción fenomenológica[35]. Esto explica la presencia de dos descripciones elaboradas del enfoque básico de *Investigaciones lógicas*, llámense, acto-de-sentido (en el cual aparece la evidencia experimental que legitima el uso normativo, no-empírico, de leyes lógicas en la expresión lingüística): esto es descrito en la Primera Investigación, y, de nuevo, en las investigaciones Quinta y Sexta desde una nuevamente profunda perspectiva –en el cambio de la psicología descriptiva a la fenomenología (es en esta *Quinta Investigación* donde aparece por primera vez el término *reducción fenomenológica*)[36]–. Lo que esto significa es que en la práctica cada vez que uno toma un paso a un nivel epistemológico más bajo, uno debe hacer una pausa en cada capa, reflexionar, autocriticarse analizando justamente cómo este nuevo nivel encaja con esos en los cuales se ha establecido. Y esta "revisión" autocrítica (segunda descripción) debe tener como el más básico nivel una descripción de la evidencia propia dada experiencialmente y fundamentada epistemológicamente *de facto*[37].

Un punto final se debe hacer sobre este método antes de que comencemos nuestra descripción de esta génesis en *Investigaciones lógicas*. Para Husserl apelar a la evidencia interna vivida no es un proceso incorregible, pero como corregible que es, requiere práctica y revisión pragmática[38]. Lejos de ver esto como una barrera insuperable en este tipo de investigación, Husserl sintió que esto simplemente puso la autocrítica al nivel del ver a lo "exterior":

[33] *Vid. Threshold*, 62, 66, 71

[34] *IL*, I, 226. Este método de análisis en zigzag es descrito más completamente en los Capítulos VIII y X. *Infra*.

[35] *IL*, I, 25-27

[36] Cf. *IL*, 2, 480-483.

[37] *Intro*. 1913, p. 23 ss

[38] La naturaleza de la corregibilidad intersubjetiva con el método fenomenológico es un tema más amplio en los Capítulos VIII y X. *Infra*

Concedamos que hay decepciones en el ver fenomenológico por las proyecciones interpretativas, pero, ¿hay menos en el caso del ver exterior? ¿Carece de valor la descripción porque hay decepción en ella?[39].

El hecho de que tal método de autocrítica es corregible significa que alguien que pretende la visión fenomenológica debe trabajar duro, practicar, ser capaz de adquirir una visión clara y desprejuiciada del fenómeno:

Por más de tres décadas todo mi trabajo ha estado en el área de la inmanencia, de la experiencia intuitiva. He aprendido, trabajando bajo dificultades sin precedentes, a ver y a guardar proyecciones lejos de las que veo[40].

Enfoquémonos sobre la manera en la cual Husserl desarrolló el método de la descripción fenomenológica en *Investigaciones lógicas*.

En los *Prolegómenos*, Husserl lleva al lector a una larga discusión de la naturaleza de la verdad lógica, y la insuficiencia de cualquier ciencia empírica (en el sentido tradicional) de fundamentar su naturaleza normativa. Para mantener la naturaleza normativa de la lógica, Husserl discute contra todas las formas de relativismo, pero especialmente contra el psicologismo de gente como Mill, Lipps, Sigwart y el Husserl de *Philosophie der Arithmetik*–. Husserl situó una gran cantidad de análisis detallados en los *Prolegómenos*, diciendo que sólo quien ha sentido la tensión completa de las relaciones entre psicología y lógica apreciaría la naturaleza de la conexión (como fue desarrollada en *Investigaciones lógicas*):

(...) solamente el que también ha podido tener la visión de que tales críticas antipsicologistas son imprescindibles para forzar el reconocimiento del ideal que precede todas las teorías[41].

Así, lejos de ver los *Prolegómenos* como mero accesorio de las seis *Investigaciones Lógicas*, Husserl sintió que es útil para poner en evidencia la *necesidad* de que la fenomenología ubique su fuente en los problemas epistemológicos de los conceptos lógico-matemáticos –y estos problemas provienen genéticamente del propio Husserl en *Philosophie der Arithmetik*. En este contexto Husserl cita a Goethe: "No hay nada contra lo cual seamos más severos que contra los errores que uno

[39] *Intro.* 1913, p. 56 ss. Aquí Husserl parece conceder mérito a un pragmatismo y a un acercamiento inductivo de algunos tipos de evidencia.

[40] *Intro.* 1913, p. 57. Cf. también 58.

[41] *Intro.* 1913, p. 21 ss.

acaba de abandonar"[42]. Estos *Prolegómenos* terminan con una suerte de nota promisoria: debemos poder encontrar evidencia vivida que legitime el uso normativo de la lógica, si debemos conservarla como herramienta crucial de la investigación científica. Las seis *Investigaciones lógicas* son el pago en esta nota promisoria. Su foco estará sobre el encuentro inmediato y *a posteriori* con las esencias, con las estructura *a priori* de los sentidos vividos:

La refutación entera del psicologismo se basa en el hecho de que los análisis (especialmente los de la sexta investigación, pero también de las otras) están llamados a ser análisis de esencias, por lo tanto, apodícticamente análisis evidentes de la ideas[43].

Esta descripción debe comenzar en el nivel ingenuo[44], como lo hace Husserl en la Primera Investigación. Allí, uno debe comenzar con un examen de la naturaleza de la expresión lingüística, desde que, para Husserl, el lenguaje es un prerrequisito necesario para una descripción autocrítica de la elaboración natural de las estructuras teóricas[45]. Porque esta descripción no está todavía en el nivel reducido, Husserl utiliza una terminología "cruda-y-dispuesta" que se toma prestada del uso filosófico tradicional y del lenguaje ordinario[46]. Su terminología se refina gradualmente mientras trabaja en las seis *Investigaciones*[47]. La razón es que este método proporciona la entrada en las consideraciones que condujeron a Husserl a sus análisis fenomenológicos[48]. La Primera Investigación, entonces, provee descripciones detalladas de varias características del acto vivido del uso-del-lenguaje.

Tan pronto como el lenguaje se plantea el problema de los universales debe hacer frente al uso de una misma palabra para diversos objetos. Husserl toma este problema en la Segunda Investigación; entrando en una discusión larga, critica las teorías de la abstracción de los empiristas tradicionales. Husserl está de acuerdo en abordar el problema de los universales, de veras, en forma similar al de los empiristas británicos: debe ser una teoría de la abstracción[49] basada

[42] Citado en *IL*. I, 23. Lo necesario para la fenomenología será discutido de nuevo en el Capítulo III, *vid. Infra*, y en el Capítulo X, *Infra*.

[43] *Intro*. 1913, p. 51 ss.

[44] Cf., por ejemplo, *LFLT*. 289.

[45] Cf. *IL*. 1, 221, y 2, 597. Vid. también *LFLT*, §§ 1-5, 73, *EJ*. 166; *Threshold*, 12 ss. Para la fuente de esta visión en Brentano, *vid*. *Threshold*, 12 ss.

[46] Cf. *IL*. 1, 29, 226, n. 2. En este sentido, Husserl refleja una de las más comunes críticas cartesianas al "método de la duda" –que Descartes no cuestiona el muy escolástico concepto con el cual defiende su argumento.

[47] El mismo cambio de sentido se presenta en *LFLT*, § 36 y en *Ideas* I, § 84.

[48] Cf. *IL*. I, 226 s.

[49] Cf. *IL*. 1, 295. Cf. *Ideas* I, § 51; *Threshold*, 38 ss. y *Apéndice* III, 188 ss.

en una descripción de la experiencia psíquica vivida[50]. Las críticas centrales de Husserl a los empiristas son dos: primero, que ellos sobreenfatizan el rol de los sentidos y así pierden el enlace crucial de la unidad de la experiencia del conocimiento teórico (es decir, la manera como la unidad teórica de la ciencia se basa en la experiencia pre-científica del mundo) –y, con esto, la unidad de toda experiencia[51]. En segundo lugar, porque no vieron ninguna salida de la ingenuidad psicológica en el nivel de la experiencia, surgieron teorías de la abstracción a las que les faltó la propia experiencia universal de sí mismo[52]. Para explicar su propia teoría de la abstracción, Husserl debió lograr un "cambio de foco". Esto se logra –con respecto a los objetos lógicos[53]– en las Quinta y Sexta Investigaciones. Pero antes de ello, debió sentar algunos fundamentos más para su trabajo.

Hemos comenzado con un análisis de la expresión lingüística, enfocándonos sobre la presentación del sentido. Esto nos condujo a una consideración de universales, pero la discusión en la Segunda Investigación simplemente demuestra los defectos de las teorías empiristas de la abstracción; todavía no nos muestra una explicación positiva. Sin embargo, una vez abordado el problema del sentido de los objetos lógicos, la naturaleza de estos sentidos-estructuras *a priori* debe ser analizada. ¿Qué es, entonces, un objeto lógico? ¿Y cómo se organizan las distintas partes de un todo lógico? Estas preguntas son los temas centrales de la Tercera Investigación, que precisó la naturaleza de objetos lógicos, antes de desarrollar un método para investigarlos (que se desarrolla en las Quinta y Sextas Investigaciones).

Pero los conjuntos lógicos mismos se interrelacionan categorialmente, al igual que todos los sentidos-estructuras. ¿Cuál es la naturaleza de estas "categorías semánticas" de los sentidos-estructuras *a priori*?[54] ¿Cómo se relacionan los sentidos de una forma en que son *a priori* y cómo se relacionan ellos como partes y como todo? Además, ¿cuáles deben ser las leyes *a priori* de la gramática pura, las leyes que gobiernan *a priori* la expresión sentido posible? Estas preguntas forman el foco de la Cuarta Investigación

En la Quinta Investigación, la naturaleza de la evidencia interna es reevaluada, sobre la base de lo visto en la Primera Investigación de los *actos-de-sentido*,

[50] Esto es, en algún sentido, cercano a Hume. Cf. David Hume (2001), p. 35 ss.

[51] La incapacidad de Hume para hallar su "sí mismo" en la mente, parte de aquí. Cf. *Treatise on Human Nature* (1967), Bk. I, Part IV, § VI. Aquí llega la evidencia de la importancia del "cambio de nivel reductivo" para eludir la ingenuidad naturalista dentro del resto del nivel psicológico. Cf. *Threshold*, 61 s.

[52] Aquí Husserl es, aparentemente, deudor del racionalismo: especialmente del de Descartes

[53] Cf. *PP*, Introducción, 30 ss. y *LFLT*, § 56.

[54] *IL*, 2, 453

como profundización del análisis general de los sentidos encontrados a través de la Segunda Investigación hasta la Cuarta, y por el nuevo intento de "investigar la fuente originaria del concepto del *sentido* y sus especificaciones esenciales"[55]. Esta evidencia interna no es psicológica, es intencional[56], porque deja de apelar a la existencia de la cual parte su consideración[57]. Lo único a lo que se apela es a las bases en "originariamente presentado, experiencia intuitiva"[58]. Lo que se ve —para evadir las oscuridades del "sensismo común" y del fatalismo escéptico— es:

> (...) lo que se ve claramente (...) que es lo "original", es que lo que une previo a toda teoría es lo que provee el criterio final[59].

Es este primer roce con el nivel de la evidencia "previo de toda teoría" en las Quinta y Sexta Investigaciones, lo que constituye esencialmente la irrupción hacia la reducción fenomenológica[60].

En la Sexta Investigación esta nueva profundización —ahora fenomenológica— en el análisis de la intención-significativa se vuelve sobre los sentidos buscados desde *Philosophie der Arithmetik*: fundamentación *a priori*, legitimante del uso normativo de estructuras lógicas y matemáticas. En estas Investigaciones finales, Husserl se enfoca sobre la relación entre las intenciones significativas (lingüísticas) e intuitivas, y las maneras en que lo primero se ha basado epistemológicamente —pero no necesariamente históricamente— en lo último[61]. Una intención significativa presenta un objeto (digamos, un gato) en un acto que consiste en una palabra ("gato") que "pasa antes por los ojos de la mente"[62]. Una intención intuitiva se presenta con una "imagen" (perceptiva, imaginada, etc.) de un gato[63]

Parte de lo que Husserl revela es cómo la lengua nos permite hacer intenciones-significantes significativas que originariamente se fundan epistemológicamente en la autodación originaria de la evidencia[64]. Esto no significa que cada

[55] *IL*. 2, 473
[56] *IL*. 2, 474, 476.
[57] *IL*. 2, 512 s
[58] *Intro*. 1913, p. 23
[59] *Intro* 1913, p. 24. Aquí es evidente el "empirismo riguroso" de Husserl, en la tradición de los ídolos de Bacon
[60] Cf. *Intro*. 1913, p. 45. Acerca de la naturaleza de esta ruptura se ha dicho más en el Capítulo II, § 5, *Infra*
[61] *IL*. 2, 594
[62] Este fracaso puede ocurrir en más de una manera, pero discutir este tema puede conducir también más allá a extravíos del tema principal de este capítulo.
[63] La naturaleza de la "intuición" es discutida en el Capítulo V, *Infra*, §§ 3 y 4
[64] Cf. IL, 2, Sexta Investigación § 29, e *Ideas* I § 3.

experiencia individual requiera estos actos originarios para cada concepto que se utilice: de hecho, si éste fuera el caso, nuestro vocabulario sería mucho más limitado de lo que es. Esto significa que todo sentido puede ser rastreado, de hecho, *genéticamente* hasta encontrar el origen de la esencia vivida, y esta génesis es, en parte, histórica. Para utilizar un ejemplo: más de una persona al leer y al encontrar las palabras "Teorema de Pitágoras" no sabría la prueba completa del teorema. Muchos tienen solamente cierto recuerdo vago tal como "¡yo recuerdo! Es algo de la geometría –acerca de triángulos–". Aunque ellos no hayan tenido suficiente instrucción en geometría hasta comprender su prueba. E incluso su lengua los capacita para ver el "entretejimiento de esencias" que pone el asunto actual dentro del *a priori* del dominio semántico de pruebas geométricas referente a los triángulos. El origen lingüístico del término mismo "Teorema de Pitágoras" está genéticamente fundado en el encuentro vivido con la esencia (que se atribuye tradicionalmente a Pitágoras de Samos), que se encuentra *de facto* –en la experiencia *a posteriori*– con estructuras-de-sentido *a priori*[65].

A su vez, en la Sexta Investigación, Husserl descubrió el encuentro vivido con la esencia en actos intencionales. De ellos había solamente una serie corta de pasos a la plena reducción fenomenológica-trascendental[66] La relación entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas* es bastante cercana. Husserl publicó la primera edición de *Investigaciones lógicas* en 1900/01. La segunda edición –tan sólo revisada levemente– fue publicada en 1913, el mismo año de la publicación de *Ideas*. La nueva edición de *Investigaciones lógicas* la proporcionó "sólo como guía del camino" a la fenomenología, al mismo tiempo que ofreció una relación completa de hacia dónde apunta ella y sus métodos en *Ideas*[67]. Ahora demos vuelta a la relación entre estas investigaciones y trabajos "tardíos" de Husserl, de *Ideas* a *Crisis*.

## 5. ¿*A dónde*?

Para apreciar la naturaleza de la metodología de la reducción y la descripción fenomenológicas, ayuda acentuar su naturaleza pragmática y su posibilidad de ser realizada en diversos grados de "profundidad"[68]. La metodología fue desarrollada, como hemos visto, al enfocar el *a priori*, la naturaleza teórico-normativa

[65] La explicación husserliana completa de este tema se ha dado en *OG*

[66] Estos pasos se examinan en el Capítulo II, § 5, *vid. Infra*

[67] Cf. *IL*, I, 27

[68] Esta profundización progresiva del análisis fenomenológico se discute en los Capítulos VIII y X, *Infra*

del pensamiento matemático y lógico. La irrupción a la solución de este problema epistemológico tradicional ocurre en *Investigaciones lógicas*; pero una vez Husserl hizo la irrupción, continuó profundizando su visión por el resto de su vida. *Ideas*, *Lógica formal y lógica trascendental*, *Experiencia y juicio*, y, *Crisis* contribuyen a aumentar la profundidad y la claridad epistemológica del significado de esta ruptura.

Hemos visto que la fenomenología fue desarrollada originalmente para solucionar el problema de la clarificación epistemológica de la lógica. Para explicar la naturaleza normativa del pensamiento lógico con base en la descripción empírica, Husserl mismo se vio impelido a abandonar el punto de vista empírico tradicional. En este sentido, su empirismo brentaniano lo condujo a su cartesianismo[69]. Sin embargo, una vez comenzó a intentar describir los objetos normativos de la lógica desde el punto de vista de la evidencia vivida, encontró necesario hacer una ruptura radical con ambos, con los racionalistas[70] y con los empiristas, para desarrollar una metodología que fuera más sólidamente autocrítica. Así, sus investigaciones empezaron con descripciones de los actos lingüísticos a través de las leyes de la lógica *de jure* (las cuales son normativas y *a priori*), para alcanzar luego la instancia *de facto* (*a posteriori*, en la experiencia). Fueron estos objetos, de naturaleza lógica, los que forzaron a Husserl a viajar "en forma de zigzag", describiendo estos mismos actos lingüísticos de nuevo una y otra vez, en niveles cada vez más profundos para alcanzar la fundamentación epistemológica.

En los niveles más profundos –los fenomenológicos– de clarificación epistemológica, se requirió la "separación" de Husserl del mundo completamente empírico[71]. El sentido de esta separación fue requerido por la naturaleza de objetos lógicos: al describir la co-ordenación de lo *a priori* y lo *a posteriori*, se debe adoptar un punto de vista metafísicamente neutral para evitar el psicologismo, que encontraría la legitimación lógica en una psicología inductiva *a posteriori* solamente (o en una unilateralidad *de hecho* semejante, por ejemplo, a la *fundamentación* materialista).

Habiendo alcanzado el nivel autocrítico de la experiencia que es previo a toda teoría metafísica para explicar la experiencia vivida de los sentidos lógicos, Husserl halló que este nuevo nivel de la claridad epistemológica se podría utilizar también para abordar una gama más amplia de sentidos[72]; no sólo se puede

[69] Vid. *Intro.* 1913, p. 17
[70] Cf. C, 6.
[71] Cf. *Id.*, § 51.
[72] La naturaleza de esta expansión se discute con algún detalle en *PP*, Introducción § 3 y s., cf. *LFLT*, § 56.

dar cuenta fenomenológicamente de las estructuras-de-sentido de la lógica en términos de sus fundamentaciones epistemológicas tanto *de jure* como *de facto* a través del análisis intencional; el mismo proyecto puede ser aplicado a las regiones semánticas *a priori* (recuérdese que estas regiones fueron discutidas muy brevemente en un nivel pre-fenomenológico en las Investigaciones lógicas Tercera y Cuarta).

Nótese que el nivel epistemológico de claridad fenomenológica es obtenido, así, en *Investigaciones lógicas* –de hecho, Husserl incluso recomienda una lectura cuidadosa de la Sexta Investigación, a quienes malinterpretan *Ideas*[73]. Entonces, las principales diferencias entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas* son: (1) Mientras en el primero sólo gradualmente se adquirió el punto de vista fenomenológico (a través de la ruptura en las Investigaciones Quinta y Sexta), el segundo fue escrito enteramente desde el punto de vista fenomenológico[74], y; (2) mientras en el primero el foco de las investigaciones está sobre el tema relativamente estrecho del sentido lógico, en el segundo el foco está sobre una esfera mucho más amplia de sentidos, incluyendo el mundo natural, la conciencia de sí y la relación entre razón y realidad[75]. Así, aunque *Ideas* es una investigación más amplia, profunda (y, de esta manera, transvalorada)[76], no obstante "debe, en efecto, asentarse sobre el trabajo de *Investigaciones lógicas*"[77].

En *Lógica formal y lógica trascendental* Husserl retorna a una discusión de la lógica como la teoría formal de la ciencia. Allí examina la relación entre la lógica y la ciencia empírica, en un intento por re-unificar las ciencias que separan por enfocarse sobre la lógica como la teoría y la norma de la ciencia[78] En esta discusión, la naturaleza lingüística, histórica y cultural de la teoría científica y lógica también se trae ante la vista, en un intento por ofrecer una explicación de la experiencia genética *de facto* desde la estructura lógica *de jure*:

> (...) este ensayo (...) es, por consiguiente, una *explicación intencional del sentido apropiado de la lógica formal*. La explicación comienza con las *formaciones teóricas* que, en un examen, nos provee la experiencia histórica –en otras palabras: de lo que se compone el obje-

[73] Cf. *IL*, 2, 594; cf *IL*, I, 27, 29.

[74] Husserl establece que la distinción "noesis-noema" está implícita en la Sexta Investigación. *Vid. IL*, I, 29, 110, y 2, 473

[75] En Ideas II Husserl vuelve la mirada sobre una fenomenología general de lo natural, de las cosas, de los animales naturales, del "yo" (*Ich*) puro, del alma, y del mundo humano (*der geistigen Welt*).

[76] Cf. *IL*, I, 25

[77] Cf. *IL*, I, 26.

[78] Cf *LFLT*, 6-11.

to del contenido de la lógica formal– y que está puesto detrás *de la intención viva de los lógicos*, quienes lo originaron como formaciones-de-sentido[79].

Pero, ¿qué significa aquí que esto es una "explicación genética"? Husserl observó que las estructuras-de-sentido lógicas aparecen dentro de un horizonte temporal vivido de la conciencia, tan pronto como apareció la primera edición de *Investigaciones lógicas*[80]. Una descripción de las estructuras del tiempo vivido constituyó el enfoque de un curso que ofreció Husserl en Goettingen en 1904-05. Las notas de este curso y de los estudios subsecuentes formaron la base para su *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*[81]. A partir de estas investigaciones él se interesó en el origen temporal del conocimiento humano de las leyes atemporales, *a priori*. Así, una "explicación genética" es una descripción de los fundamentos diacrónicos *de jure* y una fundamentación *de facto* del sentido vivido, mientras que la "explicación estática" es una descripción de los fundamentos atemporales *de jure* y *de facto* del sentido vivido.

Mientras que en *Lógica formal y lógica trascendental* había examinado la lógica como teoría formal de la ciencia, en *Experiencia y juicio* analiza la teoría material de la ciencia[82]: la primera obra se había enfocado sobre las estructuras-de-sentido vividas lingüísticamente, mientras en esta última probó a trazar el origen de la experiencia lingüística, los sentidos lógicos en una capa epistemológica más baja, esto es, la de la "experiencia pre-predicativa (receptiva)"[83]. Así, en cierta forma, intenta localizar la fuente de los sentidos que utilizamos en el discurso lógico, en una capa de la experiencia que está antes del discurso: en la experiencia sensible (*sense experience*). Ésta es el fundamento genético de la lógica en el ver, el oír, etc. Husserl aclara que la explicación fenomenológico-genética, puesto que procede de la actitud reducida, no es ni histórica, en sentido general, ni es psicología genética[84].

Después de examinar la relación entre la lógica y la ciencia en un modo más profundo en *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl volvió la atención a la más amplia esfera filosófica: la decisión de liberar la razón de la ingenuidad para pretender explicar lo que Husserl llama "el problema del ideal genuino de la filoso-

[79] Cf. *LFLT*, 14, vid. 12

[80] Cf., por ejemplo, *IL*, 2, 483

[81] Cf. *T*, 9-21, sobre las fuentes documentales y la historia editorial de esta obra, como la tenemos ahora

[82] Cf. *LFLT*, 20

[83] Título de la Parte I de *EJ*.

[84] Cf. *EJ*, 11.

fía universal y su método genuino"[85], con el cual la "humanidad que lucha para entenderse a sí misma"[86]. Cómo sigue siendo esto posible, de cara al escepticismo y al positivismo prejuicioso del siglo XX, es el tema de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

Husserl ve: la desunión de las ciencias; el escepticismo filosófico que resulta de sistemas que están en conflicto con la metafísica; y, el punto de vista restrictivo de los empiristas, todo esto resulta del "derrumbamiento de la fe en la razón"[87]. Este derrumbamiento es el resultado directo de la falla del empiricismo para localizar la verdad en la relación entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, "la más profunda interrelación esencial entre la razón y lo que es en general"[88]. Esta interrelación ha estado resueltamente en el foco de Husserl desde *Philosophie der Arithmetik*, escrito entre 1880 y 1890. Este problema –que tiende a justificar epistemológicamente el uso amplio de la razón, en sentido filosófico– no es nuevo, como Husserl estuvo bien consciente:

> Cada vez más la historia de la filosofía, vista desde dentro, toma el carácter de una lucha por la existencia, es decir, una lucha entre la filosofía que vive en la persecución directa de la tarea –la fe ingenua de la filosofía en la razón– y el escepticismo que niega o repudia el modo empirista[89].

Husserl justifica esta "lucha por la existencia" puesto que comienza con "la fe ingenua en la razón", pero desarrolla un enfoque autocrítico que, aunque lentamente, trabajado con meticulosidad, gradualmente despliega la manera de justificar su propia búsqueda, de fundamentarla epistemológicamente. Husserl llama a este enfoque *fenomenología*.

A partir de lo que hemos visto, podemos entender por qué el pensamiento de Husserl no puede ni mucho menos ser dividido en etapas tales como "temprano", "tardío", etc.: esto señala constitutiva y resueltamente, con firmeza, la tarea paciente, que él llama en *Crisis* "el esfuerzo de la humanidad por entenderse a sí

[85] Cf. C. § 5
[86] Cf. C. § 5.
[87] Cf. C. § 5
[88] Cf. *Ibíd*
[89] Cf. C. § 6.

misma". Husserl no comenzó desde afuera con un "sistema filosófico": comenzó como matemático; precisando un punto de vista empírico y positivista. Husserl fue forzado hacia la filosofía –en un amplio y profundo sentido que había adquirido antes– por "las cosas mismas", al procurar encontrar los fundamentos epistemológicos del uso normativo de estructuras lógicas y matemáticas.

CAPÍTULO III

# LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA: UNA INTRODUCCIÓN DESCRIPTIVA E HISTÓRICA

## 1. *Introducción histórica*

La fenomenología se desenvolvió como un intento, basado en el positivismo y el empirismo, de ocuparse de los problemas que provenían de la historia de la filosofía moderna[1]. Los sistemas metafísicos de la filosofía de los siglos XVI al XIX ofrecieron muchas explicaciones competentes de nuestro mundo en términos de mónadas, modos de Dios, dualismo mente-cuerpo y montones de percepciones Pero, ¿cuál explicación es correcta (si alguna lo es)? Si uno puede encontrar inconsistencias internas, se vería justificado para rechazar un sistema particular. Pero varios de los sistemas –notoriamente los de Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke y Hume– lograron bastante atención, y los filósofos no pudieron convenir en cuanto a sus fortalezas y fallas. Puesto que no había acuerdo sobre las inconsistencias internas, y puesto que todos estos sistemas se podrían acusar de pretender más de lo que ellos podrían probar, el espectro del escepticismo plagó el horizonte de la filosofía.

Kant procuró evitar el escepticismo planeando el dominio propio de la razón: tomando sus claves de lo que había hallado ser las fortalezas del racionalismo y del empirismo, así como de los realistas y los empiristas, Kant buscó mostrar exactamente cómo la razón llega a formar una imagen no-arbitraria y justificada del mundo. Sin entrar en los detalles de su intento, será provechoso enfocarse en una distinción importante que hizo para procurar evitar las especulaciones metafísicas de sus precursores.

[1] Este fue el tema del capítulo anterior, *vid. Supra*

Kant distinguió el mundo "como realmente es" –el *noumeno*–, del mundo como aparece en nuestra experiencia –los *fenómenos*–. Cualquier razón que pueda dar cuenta del mundo, dijo, debe estar basada en alguna forma de evidencia, sea ésta sensible o racional.

Los filósofos subsecuentes, incluyendo a Husserl, generalmente concordaron en que también Kant hizo algunas afirmaciones *metafísicas*, es decir, afirmaciones que parecen ser inverificables e infalsables (éstas fueron acerca de la conexión entre los reinos de lo nouménico y lo fenoménico; y del funcionamiento de las "categorías de la razón"). Sin embargo, Husserl estuvo de acuerdo con las captaciones de Kant acerca de que nuestra justificación para las afirmaciones racionales debe provenir de los fenómenos, de la experiencia. Así Husserl exhorta que debemos "¡volver a las cosas mismas!" para evitar asunciones metafísicas[2].

Pero hubo poco acuerdo sobre la naturaleza de la experiencia. Descartes había afirmado que la intuición o la introspección era la fuente exclusiva del conocimiento. Los empiristas británicos rechazaron la reducción cartesiana del conocimiento sensible de la razón, y afirmaron que había dos clases principales de evidencia experimental: de *la sensación* y de la *reflexión* (en términos de Locke –Hume las llamó *impresiones de sensaciones internas* y *externas*–). Pero mientras que Descartes y Locke hallaron el "sí mismo" por reflexión directa, Hume dijo no encontrar ningún sí mismo.

Kant, y siguiéndolo, Husserl, sintió que había una necesidad urgente de clarificar la naturaleza de la experiencia misma, de los fenómenos. Husserl, sintiendo a ese Kant había violado su propio programa de "mantenerse dentro de los fenómenos", intentó realizar el programa más rigurosamente. Una característica central del programa husserliano fue el intento por evitar buscar la explicación de las causas de la experiencia (que es donde encontró el fallo del kantiano), y apegarse a una descripción de los fenómenos. Después de todo, una explicación debe ella misma basarse en dar cuenta de lo que debe ser explicado: ¿qué mejor explicación que una descripción cuidadosa y de variadas capas, de las experiencias-como-vividas –vivencias– que son relevantes?

Partiendo del problema de la evidencia vivida para los postulados de las verdades matemáticas y lógicas (llamadas por Kant verdad sintética *a priori*), Husserl buscó descubrir la naturaleza exacta de la evidencia para tales verdades. En este sentido, Husserl se vio como cayendo firmemente en la tradición racionalista.

[2] Cf. *IL*, I, 139, 244 s.

Para descubrir la naturaleza de la *evidencia fenomenológica*, Husserl desarrolló un método para clarificar el acto de introspección que había sido utilizado por todos los filósofos modernos, comenzando con Descartes, y agregándole un control riguroso, crítico e intersubjetivo. En este sentido, Husserl se vio como también siguiendo la tradición racionalista.

## 2. *Método*

Dentro de los fenómenos –es decir, la evidencia vivida– Husserl buscó descubrir las estructuras generales y objetivas (esto es, verificable intersubjetivamente) de la manera como las cosas aparecen, en forma estrictamente descriptiva. Las cuatro características básicas del estudio fenomenológico "de las cosas mismas" son: intencionalidad, tema y horizonte, retención y reflexión, y reducción fenomenológica. Cada uno de ellos será explicado en su turno.

### 2.1 Intencionalidad

De su profesor Franz Brentano, Husserl había aprendido que la más básica de las estructuras de la conciencia es la intencionalidad. Husserl observó que, descriptivamente hablando (esto es, independientemente de si la metafísica del idealismo, del realismo, etc., son, o no, verdad), toda experiencia consciente tiene dos "polos", un ego-polo y un objeto-polo:

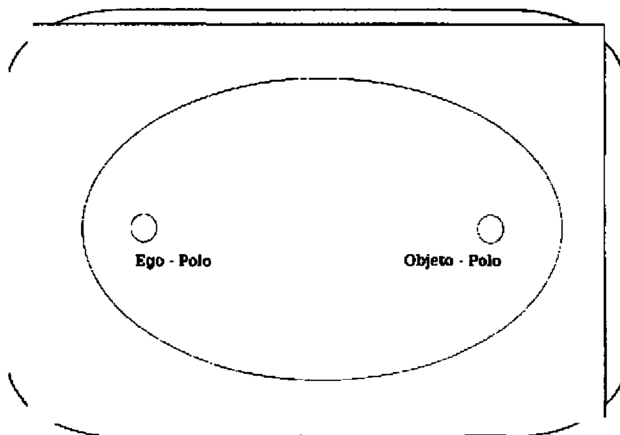



*Figura 2. Experiencia consciente*

Esta característica descriptiva de la experiencia es la que permite a la fenomenología evitar cualquier realismo o idealismo[3]. El realismo procura reducir la experiencia intencional primaria al objeto-polo; el idealismo al ego-polo. Husserl rechazó ambas correctamente como empresas reductivas que van más allá de la evidencia-vivida. La descripción fenomenológica –intencional– tampoco puede ser utilizada para apoyar forma alguna de dualismo cartesiano, puesto que los dos polos se dan como mutuamente *correlativos*, y no como regiones separadas de ser. Ninguno de los dos polos se da nunca sin su correlación con el otro. Así, la conciencia intencional es descriptivamente –evidencialmente– anterior a cualquier interpretación metafísica que intentara "explicar" los datos dados. Esto significa que la intencionalidad tiene importantes implicaciones metafísicas y ontológicas. Tratémoslo brevemente.

Cualquier intento de explicar las regiones del ser, o el ser sí mismo, debe ser "fundamentado" de alguna manera. Este ser fundamentado tiene para la fenomenología varios niveles, tanto *a priori* como *a posteriori*. La fenomenología procura describir, tan fielmente como sea posible, las capas de evidencia –evidencia vivida (*Erlebnis*, vivencia)– para nuestros conocimientos-afirmaciones. Mientras que Husserl comenzó su proyecto como matemático, en un intento por explicar la evidencia psicológica para la aritmética simple, sus investigaciones eventualmente lo forzaron a desarrollar un nuevo "método de enfocamiento". Este método fue desarrollado para encontrar la correlación entre experiencias vividas *a posteriori* –la fuente final de toda evidencia–, y verdades-afirmaciones *a priori*[4]. El resultado de este cambio de enfoque de lo ordinario a la experiencia "reducida", llamado *reducción fenomenológica*, fue un método para distinguir –con base en la evidencia vivida (autodonada en la experiencia intencional)– entre los universales y sus instancias.

En otras palabras, la fenomenología provee una solución *descriptiva* a un número de problemas epistemológicos (notablemente el problema platónico de la "participación") sin asignarles forma alguna de interpretación "metafísica" de la autoeviden-

[3] Husserl se refiere algunas veces a su filosofía como "idealismo trascendental". Con esto lo que da a entender es que no es una forma tradicional de idealismo (con su reducción del objeto-polo al sujeto-polo), sino mejor, (a) que reconoce el encuentro con los objetos "ideales" (*a priori*); (b) que esos objetos ideales tienen una estructura general, cuya validez podemos captar como independiente (o trascendente) de cualquier experiencia particular de, o encuentro con, tales objetos

[4] En este sentido, Husserl estaba siguiendo la "revolución copernicana" de Kant, la que vio como una forma más rigurosa de empirismo que el de los empiristas británicos. Debería notarse que Husserl fue un gran admirador de las obras de Locke, Berkeley y Hume, y recomendaba sus obras como una propedéutica para la fenomenología.

cia, de la evidencia vivida. Seguramente la experiencia y sus descripciones requieren una cierta forma de interpretación[5]. Pero el reconocimiento de una parte *hermenéutica* (interpretativa) del estudio de la experiencia es, como lo vimos en el Capítulo II, un llamado lejano del tipo de "interpretaciones" que ofrecen los sistemas metafísicos tradicionales[6]. Tal "salto metafísico" para explicar las "causas ocultas" del fenómeno conduce, inevitablemente, bien sea al escepticismo o al dogmatismo. Así, el término "ser" nunca es para Husserl una afirmación nouménica sobre la-cosa-misma, más bien es meramente una descripción de lo que es *dado*, esto es, por experiencia *de facto*: ahí *hay* cosas que aparecen en la experiencia. De acuerdo con Husserl, esta experiencia vivida justifica muchas de las creencias de la actitud natural (no-autorreflexiva) en el "naturalismo ingenuo", mientras provee al mismo tiempo suficiente evidencia vivida para una investigación científica autocrítica de epistemología que está libre de afirmaciones nouménicas. En otras palabras, Husserl intenta mostrar que ciertas presunciones del realismo ingenuo no necesitan ser hechas –dado que no hay evidencia vivida para soportarlas– (piense, por ejemplo, en el ataque devastador de Hume a la causalidad, el cual Husserl considera como la principal raíz histórica de la fenomenología).

## 2.2 Tema y horizonte

Una segunda característica clave de la experiencia es la que Husserl llama la naturaleza "tema-horizonte" de la experiencia. Se usarán algunos ejemplos visuales para mostrar la noción de horizontalidad, pero debería notarse desde el principio que ahí hay muchos tipos de horizontes, incluyendo espacial, temporal, social y horizontes mundanales.

Los psicólogos de la *Gestalt* han verificado experimentalmente que vemos "más plenamente" o "más claramente" al centro de nuestro campo visual y, que la figura que aparece en esta área del foco es rodeada por un *trasfondo* o campo de percepciones menos definidas[7]. Los estudios en los que Husserl utiliza la reducción fenomenológica, confirmaron muchas observaciones de la psicología de la *Gestalt*, pero en un nivel metodológico de evidencia diferente, descubierta por la reducción fenomenológica. Husserl usó los términos *tema* y *horizonte* para esta distinción. Él halló también las horizontalidades no-visuales. Una de ésas fue el tiempo vivido, que Husserl describe cuidadosamente en sus *Lecciones de fenomenología de la*

[5] Recordar aquí la *corregibilidad* de la descripción fenomenológica, discutida atrás en Capítulo II, § 4, *vid Supra*

[6] La naturaleza y alcance de las diversas formas y niveles de interpretación en el método fenomenológico es el tema de los Capítulos VIII y X, *Infra*

[7] Para una clara y completa discusión de esta nociones, cf. Aron Gurwitsch (1979)

*conciencia interna del tiempo* en una manera que refuta muchas de las paradojas tradicionales de "pasado, presente, futuro"[8].

La introspección misma aparece como teniendo cierta *libertad* (limitada) con respecto a su *actitud* hacia sus objetos conscientes –esto es, de los que somos conscientes–. Tómese la proposición: "El gato está en la estera". Esto puede ser visto de diferentes maneras: con confianza, desconfianza, humor, enfado, atónitamente, etc. El ego puede –con límites– controlar su actitud hacia las experiencias. Husserl la llama "libertad trascendental del 'yo puedo'". En fenomenología usamos esta libertad para examinar temáticamente –y el horizonte de– la experiencia, en la reflexión.

2.3 Retención y reflexión

Pero, ¿qué se quiso decir con la expresión "en la reflexión"? Hay una tercera característica descriptiva de la conciencia, que ayuda a hacer posible la descripción fenomenológica: Husserl la llama *retención*[9]. La retención es la presencia en el presente, en el "ahora", de lo recién-pasado. El ejemplo de Husserl para explicar esta noción es escuchar una melodía.

Cuando usted escucha una melodía, usted oye una nota, y luego otra, etc. Perceptualmente hablando, solamente una nota se presenta al tiempo, pero usted oye una serie de notas como *conectadas*. ¿Cómo es esto? Usted no oye las notas todas a la vez (pues, estaría oyendo un acorde, no una melodía). Puesto muy brevemente, Husserl indica que cuando usted oye, por ejemplo, la última nota de una melodía, las primeras notas (y las del medio) están todavía experiencialmente presentes, en *retención*[10]. Están presentes no como oídas, pero sí como acabadas-de-oír, recién-acabas-de-oír, etc. (a partir de ellas hay un orden propio de retención). La presencia intencional de lo acabado-de-pasar es mucho más fiable que la memoria, donde las dificultades son notorias (debería recordarse que mejorar el enfocar cuidadoso, pragmáticamente, requiere: la ejercitación del método fenomenológico de la retención, como un músculo) La fenomenología examina lo que está presente en la experiencia retencional, tomando la experiencia acabada-de-pasar y alterando un enfocarse sobre ella, usando la reducción fenomenológica. La razón para comenzar con la experiencia retencional es que

[8] Sobre este punto, cf Capítulo VI, *Infra*

[9] Esta noción sólo será esbozada aquí. Para una completa discusión, cf Capítulo VI, *Infra*

[10] Ahí están también en 'protensión' –un poco de anticipación del futuro en el presente. Cf. Capítulo VI, *Infra*.

se evite la alteración de la experiencia misma a ser descrita, por la aplicación del cambio de enfoque a la actitud teórica y reflexiva[11]. De este modo, para evitar una de las paradojas del análisis escéptico (de lo que usted no puede investigar en la experiencia, desde un enfocamiento sobre ello con los debidos o cuidadosos cambios teóricos), la fenomenología no pretende describir la experiencia mientras ella está siendo vivida, sí en cambio cuando está vívidamente presente en retención (bajo la reducción).

### 2.4 Reducción fenomenológica

La reducción fenomenológica es un método para lograr cierta actitud hacia la experiencia. Esta actitud procura, autocríticamente, despejar una visión de la experiencia desde la cual puede ser meramente descrita, de un modo metafísicamente neutral. La reducción se caracteriza usualmente en términos de dos etapas o pasos; el primero de los cuales se llama de varias maneras: *poner entre paréntesis* –o suspensión–, *epojé*, o simplemente *reducción*; y, el segundo, se llama *reducción eidética*. Se debe observar que Husserl habló, a menudo, de varias clases de "reducción", pero que las vio como elementos en un método unitario, *la reducción fenomenológica*, más que como ejecuciones independientes.

*Poner entre paréntesis*, o suspender, es un método de adoptar una cierta actitud hacia la experiencia en reflexión autocrítica. La suspensión es tanto intelectual como experimental; ella debe ser aprendida, practicada, desarrollada. Husserl puntualiza que la suspensión ni cambia ni remueve la experiencia que se describirá, sólo altera nuestro enfoque sobre ella: en lugar de vivir en la actitud natural del realismo ingenuo cotidiano, uno ve su experiencia solamente como *correlato trascendental* de su propia subjetividad ("trascendental" significa para Husserl experiencia vivida, intencionalmente autodada, experiencia fenomenológicamente reducida). Mientras se está bajo (o mejor, *en*) suspensión, uno queda enfocado sobre la intencionalidad de todos los actos de conciencia; así, por ejemplo, al ver una taza, no como una realidad independiente de la mente, sino como una serie esencialmente relacionada *apareciente-al-yo*. *Sólo* las creencias metafísicas ingenuas (llamada variadamente por los filósofos: "realismo ingenuo" o "empiricismo ingenuo") se ponen fuera de juego, y uno examina lo "dado" sin postular o rechazar de

[11] Para una explicación clásica de este problema, cf. David Hume (1967) xxiii.

su realidad[12]. Esto no es un intento de alcanzar datos libres-de-teoría como los positivistas (aunque Husserl concede la importancia a sus intentos)[13] Tampoco es una interpretación del mundo[14]. Así, examinamos exactamente lo que se da, *como se da*, con sus capas de percepción, de sentido, de relaciones con otros objetos dados, etc. En vez de "vivir a través de" nuestra experiencia "en" el mundo, ponemos nuestros "intereses naturales" fuera de juego[15]. Para proporcionar una pista experiencial a la clase de cambio de enfoque que se logra al suspender, considérese la siguiente analogía (es solamente una analogía y no un logro mismo del enfoque de la suspensión)

La próxima vez que usted esté en una película, intente el siguiente experimento. En lugar de "vivir a través de" las imágenes de la pantalla "en" la película, cambie de foco, su actitud, e intente ver apenas lo que se da en la pantalla en un momento dado. Es decir, suspenda su implicación en la película y enfóquese, en cambio, en "lo dado," *como* es dado. Este método nunca debe ser confundido con lo que los positivistas llaman "proposición o cláusula protocolaria", ni con el enfoque de los filósofos analíticos sobre los remiendos de color, datos de los sentidos, etc. Cuando usted ve a Humphrey Bogart, su experiencia está infundida con muchas capas de sensaciones como lo que se presenta. La fenomenología intenta observar y describir éstas tanto como es posible, y no intenta así reducir o borrar las capas de sentido vivido, *excepto* para abstenerse de todas las afirmaciones de existencia espacio-temporales (en el sentido del realismo ingenuo). Así, bajo la reducción, el mundo, incluyendo las otras personas, todavía está presente, pero usted queda separado de las creencias normales sobre la existencia: si un árbol es verdadero o solamente una alucinación no concierne al comienzo al fenomenólogo, únicamente la presencia intencional del árbol[16] (más tarde, por supuesto, el fenomenólogo puede decidir si el árbol-como-dado [árbol-dado-como-tal] es dado-como-alucinación, observando la manera de su incrustamiento intencional en la corriente en curso de la experiencia).

Si usted intenta tal "experimento" en una película, probablemente encontrará que es muy difícil primero lograr, y luego mantener este cambio de foco. Esto

[12] Cf. *Ideas* I, §§ 32-33, y C. 160 s. Este elemento de la reducción está relacionado con el famoso "punto de equilibrio" –entre creencia y no-creencias [duda]– adquirido con el escepticismo cartesiano al argumentar presuponiendo e incluyendo el "genio maligno"

[13] Cf. *Ideas* I, § 32

[14] Cf. C. 160

[15] Cf. C. 160, y § 52.

[16] Cf *Intro* 1913, p. 60 s.

requiere mucho esfuerzo y práctica. (De hecho, los aficionados al cine a menudo practican este método y lo enseñan a otros, como una manera de encontrar cosas interesante –pero frecuentemente "ocultas"– en las escenas de la película). Asimismo, el desprendimiento de la reducción fenomenológica es difícil de lograr y de mantener. Una comparación con las *Meditaciones* cartesianas es útil aquí. Recuérdese que Descartes enfatiza al final de la Primera Meditación: cómo es de difícil mantener el desprendimiento y la meditación; y cómo requirió la hipótesis del genio maligno para suspender sus "antiguos prejuicios", especialmente las presunciones implícitas de la actitud natural. Este punto no puede ser sobreenfatizado: la reducción fenomenológica es un método para enfocarse sobre la subjetividad misma que ignoramos la mayor parte del tiempo que estamos implicados en y con el mundo. Sabemos más sobre la superficie de la luna que sobre las estructuras de la conciencia subjetiva dentro de las cuales aparece nuestro conocimiento sobre la luna. Husserl se vio a sí mismo: como explorando un territorio nuevo[17], y como ayudando a satisfacer la promesa (socrática) de filosofía de conocerse a sí mismo[18]. Uno no debería, por tanto, rechazar la posibilidad de la reducción fenomenológica ni de la lectura acerca de ella, ni de un intento un poco frustrado de adquirirla –no más de lo que uno debiera rechazar las dos primeras *Meditaciones* de Descartes, con similares fundamentos– Ambas filosofías son esfuerzos fuertemente ***experienciales***, no meramente intelectuales. Por lo tanto, ellas requieren no sólo pensamiento, sino también práctica.

Hemos visto que la suspensión es un método para lograr una actitud metafísicamente neutral: la experiencia "aparece" como tal –si ella es o no causada por las mónadas, dualismo, modos de Dios, o lo que sea–. La reducción, precisamente, procura alcanzar la apelación autocrítica a la experiencia pragmática en curso la cual no está aún sujeta a las presuposiciones del realismo, del idealismo, del racionalismo o del empirismo. Todas estas actitudes metafísicas se "ponen fuera de juego" mediante la suspensión

Ahora vamos a la reducción eidética:

[17] Cf. *Intro* 1913, p. 60 s

[18] Cf. C. 13 s.

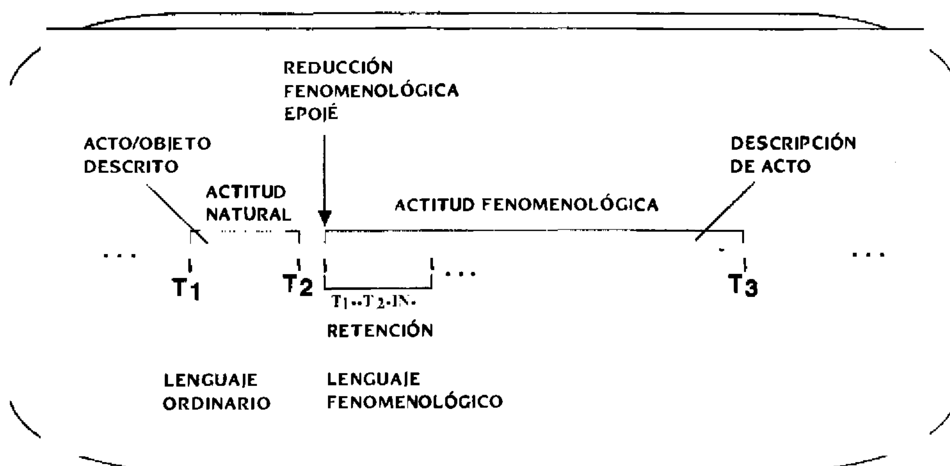



*Figura 3 La reducción fenomenológica*

*Reducción eidética*: como fenomenólogos deseamos evitar un mero ensayo de "corriente-de-conciencia" (aunque eso pueda ser útil en otros contextos). Al contrario, deseamos hacer afirmaciones acerca de la clase de evidencia que se presenta en la experiencia, afirmaciones que son respetables teórica y científicamente. ¿Cómo podemos *generalizar* nuestras descripciones de los fenómenos como aparecen? El método de Husserl para lograrlo se llama *variación libre en la fantasía* (imaginación) Éste se basa en la lógica del todo y las partes (de la *Tercera Investigación Lógica* de Husserl) como aplicación al sentido vivido del fenómeno.

La explicación de Husserl sobre la reducción eidética en *Investigaciones lógicas* parte de un simple ejemplo. Mire –dice– un objeto rojo. Note que usted puede verlo de las dos siguientes maneras distintas: (1) como *este* objeto rojo, y (2) como *un* objeto rojo. En el último caso, cuando usted ve un objeto como *caso* de "rojez", su experiencia es diferente del primer caso, en que ahora este objeto y la rojez están presentes a su experiencia. Cuando usted ve un objeto como ejemplo de un universal, tanto el individual como el universal (o esencia) se hacen presentes a la mente. Husserl discute la naturaleza *irreductible* de la experiencia de la esencia con más detalles en *Investigaciones lógicas*. Allí aclara que la experiencia de la esencia no es una clase de *imagen mental* (sea individual o general), y ofrece muchos argumentos y ejemplos para clarificar su naturaleza (incidentalmente, anticipando la mayor parte de los argumentos de Wittgenstein sobre este tema[19]). Esta

[19] Cf. Reeder, Harry P (2007) *Lenguaje*, pp 169-182 También cf Vargas y Reeder (2010) *Ser y sentido*

intuición de la esencia, o *Wesensschau*, es un cierto grado presente siempre que la lengua es usada, puesto que aplicamos términos universales a objetos particulares (como fue observado por Platón y Aristóteles)

Así, Husserl afirma que experimentamos directamente universales o esencias. ¿Cómo podemos clarificar esta experiencia, de modo que podamos observar lo que significa (en sentido amplio de experimental) tener una experiencia, por ejemplo, de una taza? Aquí es donde Husserl emplea la *variación libre en la fantasía* sobre cierto objeto presentado en suspensión: presencia retencional. En la variación libre, el fenomenólogo se enfoca sobre alguna característica en la imaginación, para ver si tal característica es esencial a la presencia de tal objeto. Un ejemplo ayudará a clarificar esta operación

Examine –digo– una taza (hágalo con cualquier objeto, pero recuerde que la descripción fenomenológica es concreta, basada en una experiencia que ocurre efectivamente en la actitud natural, que se mantiene en retención y que se suspende antes de emprender la reducción eidética. Entonces, use tal descripción como guía en su propio intento de describir algún objeto cercano). Primero, atienda su color. ¿Este color particular (digamos, blanco, por ejemplo) es esencial para que este objeto tenga el sentido "taza", en su experiencia? Probemos esta hipótesis. En su imaginación ("fantasía", según Husserl) imagine el mismo objeto, presentado de la misma forma, solamente con color rojo. Ahora usted "vea" (imagínese) una taza roja. Inténtela azul, verde, etc., y usted comenzará a ver que puede alterar el objeto "taza" (en su imaginación) a un número aparentemente infinito de los colores (combinaciones del color, etc.) –y, con todo, todavía conserva sentido "taza"–. Conclusión: el color particular de una taza no es parte del sentido esencial de la "taza." Pero, ¿necesita una taza tener, de todos, algún color? Pruebe imaginar una "taza invisible". Mientras que es posible imaginar tazas, sillas, personas, etc., invisibles, es claro también que esto no es lo que normalmente esperamos –esto es, "invisible" no es parte del sentido de lo que podemos clasificar como objetos físicos, porque cuando usted imagina la "taza invisible" en su fantasear, aparece "extraña, ficticia, misteriosa".

Observe que esto no significa que nuestros sentidos (*meaning*) nunca cambien. Si nuestra experiencia comenzó regularmente a encontrar las tazas invisibles, entonces las estructuras esenciales del *sentido* –ser una taza, en nuestro ejemplo– cambiaría. Esta naturaleza cambiante, en la parte servil de la voluntad del ser humano, es en parte de la naturaleza esencial de una taza como artefacto cultural. No todas las esencias son culturales, por ejemplo, las leyes lógicas y los estra-

tos geológicos son esencialmente inmunes a esta clase de arreglo humano (este es parte de su sentido como procesos lógicos y físicos). Conclusión: aunque un objeto pretendido [intencionado] puede tener cualquier color y ser una taza, no puede carecer de color, es decir, ser invisible, y todavía caber cómodamente en la actual esencia cultural "taza"[20].

Uno puede realizar tales variaciones libres en la fantasía sobre cualquier objeto de la experiencia, como suspendido y sostenido en retención (y los fenomenólogos usan el término *objeto* en el sentido más amplio posible, como "objeto enfocado", el cual puede ser un objeto físico, una relación, una franja horizontal, etc.). De esta manera lenta y meticulosa –objeto por objeto, aspecto por aspecto– la fenomenología espera clarificar los sentidos que vivimos, como los vivimos. A la descripción del objeto, o a sus aspectos "objetivos" Husserl los llama descripción *noemática*. La descripción *noética* se enfoca sobre los aspectos subjetivos, la contribución del ego-polo a la experiencia intencional de un objeto *como* experimentado de una manera u otra. (Por ejemplo, la taza se pudo ver como calmadora-de-sed, decepcionantemente vacía, temerosamente envenenada, etc., –cada característica objetiva atada a alguna característica subjetiva, incluyendo indiferencia–).

Así, realizando cuidadosas variaciones autorreflexivas sobre la experiencia fenomenológicamente reducida, retentivamente sostenida, la reducción eidética se utiliza para encontrar las estructuras evidenciales generales de "el sentido de ser un X-como-experienciado".

## 3. *Aplicación del método*

Ahora que hemos esbozado la metodología de la reducción fenomenológica, vamos a aplicarla, usando nuestra taza para el ejemplo. (Por supuesto, ya hemos hecho algunas pequeñas aplicaciones, en nuestra explicación del método).

Mire la taza. Ahora cierre los ojos e intente sostenerla como ahora mismo se le presentaba: debe todavía estar algo vívidamente presente en *retención*, en el "des-

[20] Incluso taza y plato de vidrio (*dinnerware*) no son realmente invisibles –nosotros los vemos como se refracta y refleja la forma y el color. El vidrio es menos visible que muchas otras substancias por su naturaleza "clara", pero no es invisible. Incluso el aire en nuestra atmósfera es visible como cielo azul. De hecho, la evidencia visible–y otros sentidos– es parte del sentido "físico" (*meaning*). Incluso, el magnetismo, aunque es invisible al ojo humano, tiene manifestaciones visibles que juegan un rol crucial en incluir el sentido "magnetismo" en la categoría "fenómeno físico" (en el sentido ingenuo de "fenómeno").

fallecimiento" de la ahora recién-pasada experiencia. Obsérvese primero que la taza no estaba presente simplemente como un "dato sensible" o un "hecho bruto." Era presente como muchas-capas de sentido, una experiencia visual infundida con el sentido. La fuente causal de esta experiencia significativa (*meaningful*) se puede investigar con medios empíricos, seguramente, pero como fenomenólogos estamos meramente interesados en la obtención de descripciones exactas de lo que se presenta inmediatamente a la conciencia. (Una crítica fenomenológica de los metafísicos, y, a veces, de los científicos, es que se mueven tan rápidamente a una investigación de lo que "yace en el fondo" de la experiencia, sin primero tomar cuidadosa y claramente lo que se da en la experiencia misma).

Primero que todo, obsérvese el ego intencional-relacionado de la taza. Aparece a *usted*. Usted no confunde su visión de la taza con la de alguno otro. Se da a usted en su experiencia. Husserl observó que la naturaleza de sujetos-como-ego-polos no es ni simple ni obvia (*contra* Descartes), no obstante es irreductible al presente (*contra* Hume)[21].

Observe que cuando usted se enfoca sobre la taza –haciéndola temática– no aparece en un vacío, aparece como trasfondo un horizonte: la tabla, el piso, las paredes del cuarto, el momento en el que aparece, su uso como ejemplo en este capítulo, etc.

Ahora enfóquese sobre la taza cuidadosamente. Después cierre sus ojos e intente mantenerse sobre la imagen recién-pasada de la taza –no sólo en la imagen visual, sino sobre la plena presencia intencional–. Ahora intente "verla" de nuevo, ponerla normal respecto de usted, considérela viviendo fuera de juego y enfóquese exactamente sobre lo que se da. Este estar más allá de la duda es la etapa más dura de la reducción fenomenológica, la que requiere los mayores esfuerzos y práctica (quizás algunas personas pudieran verse incapaces para esto, en el mismo sentido que algunos no pueden tocar piano, conducir carro, o hacer cálculo). Si usted acierta, la taza debería aparecer simplemente como correlato intencional de su consideración científica, no más como un objeto en el mundo, sino mejor como una experiencia desconectada. El "mundo" permanece aquí (la taza no aparece aislada –que podría ser enteramente otra experiencia), pero no más como mundo "en-el-que vivimos", sino como "mundo-que-se-presenta-como-desconectado".

21 Sobre este punto, cf. Capítulo IV, *Infra*

Ahora aplicamos la variación libremente en la fantasía a la variedad de características que aparecen. Ya nos hemos ocupado de su color. Intente las mismas técnicas con su forma, su textura, su tamaño, etc. Hemos visto además que es una esencia maleable, conforme al cambio cultural (en China las tazas no tienen agarraderas, en los Estados Unidos usualmente sí, etc.). Otra característica del objeto-como-cultural es que es teleológico, diseñado para un fin (beber de ella). Este aspecto teleológico pone límites sobre el tamaño, la forma, la textura y el material de las tazas

Pero, por supuesto, la taza no es solamente un objeto cultural –también un objeto físico y, como tal, tiene otras capas de sentido–. Por ejemplo, aparece en una red espacio-temporal, forma un punto de vista. Usted lo ve desde encima, desde el lado o desde la parte posterior, etc. De acuerdo con Husserl, es una característica de los objetos físicos que aparecen en "escorzos" o "perspectivas" (*Abschattungen*). En su sentido, como objeto físico, la taza también aparece como "mundano", en el sentido de que es una parte del mundo intersubjetivo (adaptado culturalmente) de la naturaleza. Se experimenta como siendo visible no sólo a mí, sino también a otros[22]. (Esto, a propósito, hace alusión al método fenomenológico de manejar el problema tradicional del solipsismo: porque experimentamos el mundo como compartido, yo nunca puedo "cortarlo" de los otros de la manera como lo sostuvo el solipsismo. Esta es una diferencia crucial entre el idealismo tradicional, que debe luchar continuamente con el solipsismo, y el *idealismo trascendental* descriptivo husserliano, que apela a la evidencia vivida para demostrar que el solipsismo es un problema solamente si uno asume presupuestos metafísicos acerca de lo que "está más allá" de la evidencia).

Observe que la descripción se ha enfocado hasta ahora sobre las características de la taza que son principalmente características noemáticas o del objeto-polo. Para una plena descripción fenomenológica de la taza-como-experienciada también deben ser descritas las características del sujeto-polo. Ellas incluirían el ya-mencionado momento-de-aparición (este *momento* se describiría en términos no del tiempo objetivo, sino del tiempo fenomenológico o vivido)[23], y el uso programático y teleológico de la taza en su intento de comprensión fenomenológica. Esta última descripción incluiría una descripción de lo que significa emprender una investigación teórica, una investigación evidencial [fundada], el tema central de las *Investigaciones lógicas* de Husserl[24].

[22] Esto, por supuesto, se torna falso en, por ejemplo, casos de alucinación, pero es característico, al menos, de la mayoría de las alucinaciones que subjetivamente *aparecen* como si fueran intersubjetivamente 'reales'.

[23] La distinción entre tiempo objetivo y tiempo fenomenológico se hace en el Capítulo VI, *Infra*

[24] Cf. *IL*, *Prolegómenos*, especialmente Capítulos I 2 y II

Una cosa debe ser observada antes de que acabemos de describir la reducción eidética. Nótese cómo nuestra descripción de un objeto simple, una taza, nos conduce a describir ciertas características de la cultura, del mundo, de teorías en general y de la conciencia. Fuimos forzados a explicar todo ello por una mera taza, debido a la naturaleza entretejida y unitaria de la experiencia Más que tratar objetos "aislados", como el empirismo tradicional usualmente lo hace (bajo la influencia de un paradigma atomístico anticuado de la física[25]) la fenomenología procura explicar las interconexiones vividas de objetos-como-experienciados. Esto significa que una explicación fenomenológica completa de un momento particular de su experiencia sería extremadamente larga y compleja (Husserl se refirió a él mismo como "el filósofo de tareas infinitas"). Nótese que lo que está implicado en fenomenología es realmente una nueva –y amplia– forma de empiricismo (recuérdese aquí el intento de Hume de remontar todas las ideas a las impresiones que las originan), con una nueva y más completa noción de evidencia que la que usted encuentra, digamos, en Hume, para quien las experiencias aparecían como datos discretos y desconectados. (Para hacer justicia a Hume debe notarse, una vez más, que Husserl reconoció su gran deuda con Hume y se vio como continuador de la tradición instaurada por el *Tratado* de Hume). Husserl encontró que pegando "las cosas mismas" a los objetos-en-cuanto-experienciados, hace que un número de paradojas filosóficas tradicionales y de problemas simplemente no surjan. Por ejemplo, la evidencia vivida no soportará una noción del tiempo como *algo* estático *o* fluyente (Husserl se refiere a la naturaleza "estática-fluyente" [*stehend-stromend*] de la conciencia), tampoco la evidencia permitirá soportar una bifurcación de los objetos en "materias de hecho" y "relaciones de ideas" (pues ambos tipos de objetos aparecen efectivamente a los egos existentes –usted puede recordar que al comenzar el capítulo se indicó que Husserl dio con la fenomenología mientras trataba de explicar las capas fundadas de nuestro *uso* de verdades *a priori* en la existencia *a posteriori*)

## 4. *Conclusión*

Mientras que la sección pasada debería darle alguna idea de la manera como la fenomenología procede, es engañoso en por lo menos una manera: está sobre-simplificada Husserl gasta centenares de páginas de, a menudo, obscura prosa, para lograr lo que aquí se ha pasado por alto en algunos párrafos. Esto es por

[25] Cf. Reeder, Harry P. (2007). *Lenguaje*, pp. 49-74

lo que él buscó permanecer siempre en el nivel de la evidencia vivida, que es a menudo difícil de aclarar en palabras. Para Husserl, la vida –lo que él llama la unidad fenomenológica vivida, o mundo vivido (*Lebenswelt*)– es el punto de partida de la filosofía, y la filosofía debe trazar cuidadosamente su propia actitud autocrítica: la filosofía debe justificarse explicando su propia empresa. Para Husserl, la fenomenología es la primera plena filosofía metodológicamente autorreflexiva y autocrítica –es "primera filosofía".

Como opuesto a algunas afirmaciones de Husserl, el presente autor siente que el método fenomenológico, aunque muy útil, no es –no puede ser– el único método del filosofar. Sin embargo, parece ser un método crucial para descubrir "el objetivo dentro del subjetivo", la manera como los pensamientos individuales y teóricos encajan en la evidencia efectivamente vivida. Después de todo, ¿cómo podemos saber qué hacer (o que elegimos ontológicamente) sin primero conseguir captar un más firme "qué hemos obtenido"? Para estar seguros, no podemos todos parar de actuar y sentarnos a realizar la reducción todo el día. Pero para cualquier persona con una mente filosófica la naturaleza del *sí mismo* es el rompecabezas filosófico central –la mezcla vivida de lo metafísico, lo epistemológico, la carga-de-valores, lo irracional y el amar–. La fenomenología procura un enfoque más claro sobre todo esto, remontando descriptivamente sus capas de evidencia vivida, usando la reducción fenomenológica.

Capítulo IV

# EGO VIVIDO: EL EGO EN EL PENSAMIENTO DE HUSSERL

## 1. *Introducción*

Quizás ninguna característica de la fenomenología de Husserl ha inspirado tanta discusión y malentendido como el ego y su papel en el método fenomenológico. Dado que el método de fenomenología es de progresivo descubrimiento y de descripción de diversas capas o niveles de la evidencia, Husserl vio necesario desarrollar un número de diferentes términos técnicos para ocuparse de las características distintivas del ego, ego-en-cuanto-vivido. Este capítulo explicará la naturaleza de este ego enfocándose sobre un número de sus características centrales, como se describe fenomenológicamente. Para evitar la confusión, dos características, en particular, merecen mencionarse al principio. Primero, para cada uno de nosotros *hay solamente un ego*: los muy "diversos" egos que Husserl describe (concreto, trascendental, mónada, etc.) son todos características de las vivencias propias de uno, descubiertos por la reflexión fenomenológica sobre la propia experiencia viviente. Segundo, *el ego no es un dato*, es decir, la presentación del ego a sí mismo en la reflexión fenomenológica no es un encuentro directo de "sí mismo" por sí mismo, como lo ha sido sugerido por Descartes (así como por Locke y Berkeley). Puesto en otros términos: hay cierta verdad filosófica en la falla notoria de Hume de encontrarse a "sí mismo" a través de la introspección

## 2. El *método reflexivo*

Como se ha visto de nuestra discusión del método de la fenomenología, llamado reducción fenomenológica y descripción, el fenomenólogo busca describir

las estructuras su propia experiencia vivida. Así, la fenomenología describe el "sí mismo" en el sentido amplio de cualquier cosa que le sucede conscientemente a uno. Tomando el *ego* (Husserl utiliza el término latino *ego* o el término alemán *Ich*, ambos se traducen generalmente a español o como "ego" o como "yo") en este sentido amplio, Husserl compara fenomenología con explicación-ego[1].

Delineemos, entonces, el método fenomenológico reflexivo como aplicado al sí mismo. Primero que todo, recuerde que la descripción fenomenológica describe experiencias vividas propias de uno: yo describo mi ego, usted describe el suyo. Segundo: la reflexión fenomenológica se desarrolla en experiencias mantenidas en retención: algo sucede que usted desea describir, usted mantiene la experiencia recién-pasada (incluso vívidamente presente como recién-pasada) en el foco atencional y luego lo describe[2]. Tercero, para enfocarse sobre la experiencia *en cuanto vivida*, más que tomar la vivencia normal del mundo (la cual se enfoca sobre el mundo más que sobre el *mundo-en-cuanto-vivido*) se realiza la suspensión o *epojé*. Finalmente, cuando se buscan las características generales o eidéticas del ego, la reducción eidética usa la variación libre en la fantasía para aislarlas y describirlas.

Como el término *trascendental* se utilizará con frecuencia cuando se trate del ego, se dirán algunas palabras sobre el nuevo y muy especial sentido que Husserl tiene para él[3]. Cuando yo "suspendo" una experiencia sostenida en retención, yo "me desconecto del mundo", en el sentido de que me enfoco sobre la *experiencia* como se presenta el mundo más que sobre el mundo que se presenta. Después de la suspensión, todo lo presentado puede ser visto en su inmediata dación consciente (sin ingenuas presuposiciones realista acerca del mundo). Esta dación siempre es dación en forma *intencional*, es decir, toda experiencia consciente es bipolar: un objeto es presentado a una conciencia. El objeto-polo puede ser cualquier tipo de objeto: una silla, el número dos, la bondad, una pieza musical, un estado de asuntos, etc. El ego-polo es la manera como yo *vivo* estos objetos, esto es, su sentido, como "mío", como elementos u ocurrencias en mi vida. Como veremos, uno puede encontrar diversas "capas" en su ego, cambiando su atención a diferentes maneras de examinar una experiencia. Cualquier experiencia consciente, entonces, exhibe intencionalidad. A través de la suspensión, uno limita

[1] Cf. *Ideas* I, §§ 34-39; *LFLT*, 283; *MC*, 123

[2] Recuérdese que este uso de la retención es para evitar la llamada "paradoja de análisis", la imposibilidad de examinar una experiencia vivida mientras está ocurriendo, sin cambiar de lo que se experimenta a su atención sobre ello *Vid* Capítulo III, § 2.3, y Capítulo VI, *Infra*.

[3] Cf. *MC*, § I.

su consideración a lo inmediata y descriptivamente presente[4] Es este reino, el de la evidencia vivida en suspensión, el que Husserl llama *trascendental*. Por esta razón, Husserl llama a veces al procedimiento de suspensión *reducción trascendental*, o *epojé trascendental*[5]. Porque ambos polos intencionales están siempre co-dados, Husserl recalca que no hay ninguna *evidencia* para un realismo tradicional (que reduce el ego-polo a algo objetivo, una parte del objeto-polo –generalmente llamado "mundo objetivo"– y erróneamente interpretada como la "otredad" o "no-mismidad" del mundo); ni hay evidencia para un idealismo tradicional (que reduce todos los objeto-polos algo subjetivo, una parte del ego-polo, haciendo del mundo algo "en mí"). Para acordarnos de esto Husserl llama los dos polos de la experiencia: *correlatos trascendentales*[6]. Ninguno se presenta jamás sin el otro.

Intentemos una descripción fenomenológica del ego (mío, suyo, de cada quien) Para comenzar con una experiencia vivida, tomemos su lectura de este capítulo. Aquí yo estoy escribiendo. Usted está aquí leyendo[7]

## 3. *Niveles de reflexión: el papel de la reducción fenomenológica*

Cuando usted leyó la oración, "usted está aquí leyendo", su atención estaba envuelta en el flujo del capítulo, probablemente "pasó sobre las palabras". Ahora se enfoca sobre el rastro retencional dejado por esta experiencia Si usted estaba siguiendo el capítulo, probablemente se percató automáticamente de que mi uso de la palabra "usted" se refiere a *su* "mí" –usted "centró", automáticamente, el sentido (***meaning***) escrito en su propio ego–. ¿Pero cómo lo hizo? Debido a su interés normal en el capítulo y su contenido, usted no tiene probablemente una respuesta lista para esta pregunta. Para enfocarse sobre el papel de su ego-polo en la experiencia de afirmación, es necesario crear una "ruptura", una "reducción" o una "desconexión" de la forma normal de la experiencia de lectura de textos Para lograr esta ruptura, sostenga la expresión-como-leída en retención y realice la reducción (fenomenológica) trascendental.

[4] El sentido de "presencia inmediata" requiere dar una gran explicación Muchas de las críticas a Husserl provienen de la incomprensión de la naturaleza precisa de la "dación" o la "presencia" de la experiencia, y del término husserliano "presente viviente". Cf. Capítulos VI y VII, *Infra*.

[5] Cf. *Ideas* I, § 33, *CP.* 11 s.; *C.* 194 s

[6] Cf. por ejemplo, *C.* 274; Epílogo, 385

[7] Nótese que el "aquí" es diferente para mí y para usted Ese cambio de contexto es una parte esencial de la forma escrita de la comunicación. Ignoraremos esto y otras características interesantes de la experiencia de leer, lo cual es lo mejor para enfocarse en las estructuras del ego

Pero antes de entrar en la descripción de la evidencia transcendental para el ego, permanezcamos por un momento en el nivel ingenuo. Realice el siguiente experimento: seleccione algo que usted sabe sobre su personalidad. Quizás usted es leal, generoso o sensual. ¿Cómo conoce usted este hecho sobre usted mismo? Por el momento, deje de lado el hecho de que oímos tales cosas de otros –después de todo, usted seguramente no cree que es, digamos, leal, sólo porque alguien le llamó leal. La gente nos llama de toda suerte de formas (unas más agradables que otras)–, a unos les creemos y a otros no, con base en nuestra propia experiencia de nivel-ingenuo de nosotros mismos. Pero, ¿qué clase de evidencia sobre el sí mismo está disponible a la introspección en el nivel ingenuo? Pues resulta que esta evidencia es extremadamente difícil de reconocer. Nos preocupamos tanto con el mundo a nuestro alrededor que una de las cosas de las que menos conocemos es acerca de nosotros mismos. (Esto es comprensible –si usted se enfoca en su propia interioridad mientras atraviesa la calle, probablemente será golpeado por un bus–). Ahora mire dentro de sí mismo y vea *qué hay allí* para hacerle decir que usted es leal (u otra cosa). ¿*Cómo* sabe esto?

Si usted es como la mayoría de la gente, este experimento resultará en una de estas dos consecuencias. O usted apela a una suerte de acto público o evidencia que cualquiera puede ver, o termina confundido. Examinemos ambos casos.

Si usted confía en la evidencia "externa" o "pública", realmente no ha contestado a la pregunta. Después de todo, cada uno es consciente de que uno puede realizar aparentemente el mismo acto con motivos muy diferentes. Un acto aparentemente leal se puede hacer en verdadera lealtad, como parte de una actuación, por una motivación egoísta, etc. Así pues, de nuevo, apelar a la evidencia pública no puede ser el árbitro final al valorarse usted a sí mismo. (Nótese que aunque tal evidencia no es final, es relevante: si usted nunca *actúa* con lealtad hay ahí, *prima facie*, un caso en contra la afirmación de que usted *es* leal).

Si usted intenta enfocarse interiormente sobre la evidencia "privada" disponible directamente sólo para usted, se frustrará cada vez más y más en la medida que trata de enfocarse en el "por qué", la evidencia se oculta tras de su afirmación de ser leal. De hecho, es tan frustrante que en tal intento algunos estudiantes, cuando se les pide realizar este experimento, efectivamente deciden que ¡no tienen un sí mismo, después de todo! Ellos están en respetable compañía aquí –algunos filósofos (notablemente David Hume) llegó a la misma conclusión.

Allí hay un punto de este experimento: la reducción fenomenológica es una ayuda crucial para cualquier explicación del sí mismo, debido a nuestra orien-

tación normal hacia "afuera". (Por supuesto, esta orientación hacia afuera resulta muy útil para la sobrevivencia en un mundo de tigres y buses) Es haciendo esta "ruptura" con el mundo, por razones fenomenológicas, lo que puede llevar a encontrar las capas de la evidencia trascendental, tanto del mundo como del sí mismo[8].

Ahora tomemos nuestro ejemplo original, que vuelvo a exponer: yo estoy aquí escribiendo, usted está aquí leyendo. Mantenga su experiencia de esta afirmación en retención y, entonces, realice la reducción transcendental. Ahora enfóquese sobre el ego-polo intencional de la experiencia. ¿*Cómo* aparece como *su* experiencia?

## 4. *Varias capas del ego*

Aunque Husserl utiliza muy diversos términos para separar las diversas características del ego, podemos al principio aislar cuatro "capas principales" de la vida egológica: el sí mismo *ingenuo* (o cotidiano), el *ego-polo*, el *ego transcendental* y el *ego trascendental eidético*.

### 4.1 El ingenuo o sí mismo mundanal

La fenomenología comienza en la actitud ingenua. Usted tiene una experiencia, en el modo normal o ingenuo, entonces usted la sostiene en retención, realiza la *epojé* y describe. (Para el tiempo que transcurre dejaremos de lado la reducción eidética). Así, la explicación fenomenológica del ego comienza con la experiencia del sí mismo ingenuo o mundanal[9]. Sin embargo, este sí mismo mundanal no debe ser pensado para proporcionar el sentido completo y final del "ego." La reducción fenomenológica nos mostrará que ellos son distintos, así Husserl nos alerta para que evitemos "la confusión del ego con la realidad del yo en cuanto alma humana"[10]. Como psique humana, cada uno de nosotros contiene ya los otros egos que examinaremos –en el sentido de que tenemos acceso a las otras capas del ego a través de la posibilidad de la reflexión fenomenológica–:

Sé, en efecto, por mis estudios fenomenológicos que yo, el que ha sido ingenuo, no era otra cosa que el Yo trascendental en el *modus* de la cerrazón ingenua; sé que me pertenece indisolublemente a mí, al yo apercibido de nuevo lisa

[8] Cf. *Ideas* I §§ 33 y 51; *MC*, 84 s.; *CP*, 8, 13 s., 40 s.; *C*, 193-196.
[9] Vid. *Ideas* I, § 33
[10] Cf. *LFLT*, 240, énfasis alterado.

y llanamente como hombre que se trata de una contraparte constituyente y que, en esta medida, establece por primera vez mi concreción plena; sé de toda esta dimensión de funciones trascendentales que alcanzan hasta lo infinito y que están constantemente entretejidas entre sí (...)[11].

> (...) todo hombre «porta en sí un Yo trascendental»[12]
>
> (...) soy *también* y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica[13].

Es porque la reducción y la descripción fenomenológicas comienzan a partir de una experiencia ingenua que la explicación fenomenológica del ego puede "retrotraer" de dentro de la vida ingenua y aplicada allí (con, por supuesto, cuidadosas limitaciones):

> (...) tanto (...) Yo trascendental, soy el mismo yo que es yo humano en la mundaneidad (...) todo lo mundano tiene sus correlatos trascendentales, con cada nueva revelación surgen para el investigador del hombre, para el psicólogo nuevas determinaciones del hombre en el mundo[14].

Así pues, todo nuevo descubrimiento trascendental, al volver a la actitud natural, enriquece mi vida anímica y (aperceptivamente sin más) la de cualquier otro[15].

Así el fenomenólogo utiliza la *epojé* para ganar claridad sobre ciertas características del sí mismo, las cuales son obscurecidas por nuestra manera normal, ingenua, de vivir en el mundo. Sin embargo, a diferencia del "método de la duda" cartesiana, la *epojé* fenomenológica no remueve (y no puede remover) el ego del mundo –en el sentido de que el ego es un sí mismo "des-mundanizado", tanto antes como después de la *epojé*[16].

La *epojé* suspende o pone fuera de juego toda referencia a la existencia, para ver mejor qué es *experiencialmente presente*. Así, pues, ciertas maneras tradiciona-

[11] Cf. C. 221, y cf 275
[12] Cf. C. 196
[13] Cf *MC*, 84
[14] Cf C. 275 s.
[15] Cf. C. 221
[16] Por esta razón la mayoría de las críticas del llamado "idealismo husserliano" se basan en una incomprensión de la *epojé* y del nuevo sentido husserliano del tradicional término "ego", el cual en los escritos de Husserl llegó a ser totalmente no-cartesiano, anticartesiano

les y automáticas de ver el sí mismo son la suspensión o el ponerlo de lado por la *epojé*: el "ser humano"[17], el "alma"[18], el "yo-hombre"[19], la "psique humana"[20] e incluso el "cuerpo"[21] (en el mismo sentido de un objeto de la ciencia o la experiencia ingenua, el *Körper* –en cuanto opuesto al *cuerpo vivido*, el *Leib*–) son todos "suspendidos" por la *epojé*. Esta suspensión no hace que estas características desaparezcan, es seguro. Al contrario, ellas aparecen como *fenómenos* (*fenómeno* en singular), como experiencias vividas vistas a través del método fenomenológico Este método pone fuera para evitar los presupuestos acerca de nuestra experiencia –especialmente los del "realismo ingenuo", la creencia omnipresente en una mente independiente de la "realidad"–. Mediante la reducción uno puede encontrar la evidencia experiencial efectiva (los fenómenos, las cosas mismas) que se asientan detrás (y como obstáculos) de tales creencias:

> No se ve que el alma (...) tomada como una realidad ya tiene un *elemento significativo de exterioridad* (forma parte del mundo espacial) (...) tiene de antemano su sitio en la interioridad pura del ego, en cuanto *polo intencional de la experiencia* (...)[22]

Así, pues, es a través de la adhesión del ego-polo que toda evidencia vivida (sea del ego o de los objetos) llega a estar disponible.

## 4.2 El ego y el ego-polo

Husserl encuentra que la bipolaridad intencional es una característica esencial de todas y cada de las experiencias conscientes. De este modo relaciona su "intencionalidad" con el *cogito* cartesiano. Por ejemplo, después de discutir la relación intencional del ego-polo con el objeto-polo, indica:

> Así, pues, por decirlo con Descartes, tenemos tres títulos: *Ego – cogitatio – cogitata*. El polo-Yo (y la identidad propia de él), lo subjetivo en tanto subjetivo en tanto que aparición en ligazón sintética, y los polos objetos[23]

[17] Vid. *CP*, 13 s., 40 s.; *MC*, § 35; C. 195 s.
[18] C, 80, 194.
[19] C, 113.
[20] Vid. *LFLT*, 240; *C*, 193 s.
[21] C, 111 s.
[22] Cf. *LFLT*, 239-240.
[23] C, 180 s.; cf. *MC*, §§ 8, 14, y 15

Sin embargo, el ego-polo de la experiencia es más que un mero "hilo" colgando de un objeto El ego es, ante todo, *ego*-polo: él vive, siente y dirige su interés a un torrente de actos conscientes:

Hablando intencionalmente, todo ente experimentado linealmente como «esto-ahí», como cosa, es índice de sus formas de aparición que se tornan visibles (y experimentables a su manera) en la dirección reflexiva de la mirada. Evidentemente, en las consideraciones aquí realizadas también se habla incidentalmente del Yo, pero finalmente este reclama su derecho a convertirse en un tema propio y, entonces, sumamente abarcante, a saber: como el *idéntico realizador*, a su modo, *de todas las validedeces*, como el Yo que tiende-a, como el Yo orientado en el cambio de las formas multiescalonadas de aparición (...). Al mismo tiempo, pertenece a ello el hecho de que el Yo –en tanto que el *polo-Yo*– funciona constantemente conservando, de modo tal que, exponiendo activamente al objeto en sus propiedades (...) no permite que lo que en cada casò expuesto *originaliter* se sumerja en el transcurso de lo percibido en una nada, sino que, aunque no percibido, lo conserva en su puño mentador.

Todo está centrado en el polo-Yo[24].

A esta realización global, cuyo polo-Yo último soy yo mismo en tanto que «ego», puedo interrogarla trascendentalmente y puedo perseguir su disposición intencional de sentido y de validez[25].

En concreto, todo Yo no es meramente un Yo-polo, sino Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así[26].

Esto significa que el ego es la fuente de todas las unidades vividas de la experiencia, incluyendo no sólo, por ejemplo, la síntesis (basada en la retención)[27] de diversos vislumbramientos perceptivos de una silla en la unidad "silla", sino también de la unidad vivida del ego mismo. Usando el término *constitución* para referir al acto vivo de *sentido* (*meaning*) de algo (perceptual, intuitivo, imaginativo, etc.), Husserl explica que el ego constituye tanto a los objetos como al ego mismo en una *síntesis temporal*:

A partir de [la retención de los "Yoes" del momento pasado en el presente] aquí cabe indagar cómo el Yo actual, el yo fluyente constantemente presente, se constituye en autotemporalización como duradero a través de su pasado[28]

[24] C. 180.
[25] C. 216.
[26] C. 193.
[27] Cf. C. § 54b.
[28] C. 195 s. Cf 196, 212

(...) como lo más importante, a lo más universal de su forma [se alude]: a la temporalización propia del él hacia un Yo duradero y que se constituye en sus modalidades temporales[29]

Hablar así de la *constitución* no significa que se la represente como una noción *causal*: yo no puedo causar el mundo para que exista (o, al menos, allí no hay evidencia para tal idealismo metafísico), pero, como ego trascendental, yo lo constituyo. La constitución es, en resumen, la estructura representada o vivida en la que el ego trascendental se presenta a sí mismo un objeto particular[30]. Para evitar connotaciones causales es que Husserl usa el término "constitución": "Yo, 'ego trascendental', (...) no soy idéntico con el yo mundano, conmigo mismo en cuanto realidad psicofísica"[31]. Husserl elude cualquier apelación a la causalidad por sus implicaciones que se extienden más allá del fenómeno. En esto Husserl prosigue la crítica de Hume a la causalidad en su conclusión lógica.

Hemos visto hasta ahora que el ego es fuente constitutiva de todo acto intencional, por medio de una síntesis temporal que conecta una experiencia con otra. Pero la fuente constitutiva en el ego no se agota en la temporalidad. Hay otra manera importante en la cual el ego es más que un mero polo intencional:

Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del *cogito*, en ella se dirige el sujeto al objeto intencional. Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un "mirar a" el objeto, que, por otra parte, brota del "yo", el cual no puede, pues, faltar nunca[32].

El ego, entonces, *vive a través* la conexión polar con los objetos: "echa un vistazo" o se "autodirige" hacia los objetos. Husserl utiliza muchas metáforas para referirse a esta asimetría irreductible del ego-polo y el objeto-polo. Habla de un "rayo de mirada"[33], una "del "rayo del yo" o "*cogito*"[34] una "'mirada del espíritu' o del 'rayo visual' del yo puro y de su volverse hacia algo y desviarse de aquello a lo que estaba vuelto"[35] y del "rayo de la atención"[36]. Nótese que estas metáforas son visuales, basadas sobre el fenómeno de la luz, que en estos casos destierra la oscuridad de la ignorancia. El sentido de "vivir a través" de un acto intencio-

[29] C, 181.
[30] Debo esta lúcida formulación a Dallas Willard.
[31] *LFLT*, 247-248.
[32] *Ideas* I, 83.
[33] *Ideas* I, 132.
[34] *Ideas* I, 225.
[35] *Ideas* I, 222.
[36] *Ideas* I, 225.

nal podría ser explicado de la manera siguiente: hay algo crucialmente diferente cuando un hombre enfrenta una piedra (por la vista, el tacto, etc.) que cuando dos piedras simplemente reposan una al lado de la otra (dos objetos no hacen una experiencia –a menos que uno de ellos sea un ego, una conciencia viviente–). Cuando veo una roca, el mundo es *iluminado* por mí, pero presumiblemente no por la piedra. Este "mirar afuera el mundo desde mi adentro" es una característica irreductible de la experiencia vivida: cada acto intencional, cada constitución de sentido es mí (o su, etc.) experiencia, el "yo" está siempre allí: "El *ego* no se aprehende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel *cogito* como siendo el mismo yo"[37]. Yo nunca confundo mi experiencia vivida con la de otra persona, yo "conozco y reconozco" automáticamente lo que me es propio. Nunca hay ninguna pregunta sobre esto. Y esto es verdad en *todos* los sentidos del término "ego", excepto en lo que adelante llamaremos *eidos del ego transcendental*.

Nótese, además, que el ego (en cualquier nivel) siempre está conectado intencionalmente con algún objeto. Esta bipolaridad irreductible de la experiencia imposibilita para hablar husserlianamente de la constitución del ser "en" o "por" el ego trascendental interpretado como alguna forma de idealismo tradicional, como bien se verá más adelante.

### 4.3 Ego transcendental, ego puro, ego concreto y mónada

Husserl utiliza términos muy diversos para referir al ego encontrado después de realizar la *epojé*. Cada uno significa diversas características de ese ego En este sentido, son "contextualmente sinónimos". El ego reducido es unitario, "ego absoluto" idéntico, absoluto porque es el único ego encontrado siempre "en el interior"[38]. Como este ego absoluto es encontrado apodícticamente (o autoevidentemente) en evidencia vivida, Husserl lo refiere a veces como "ego apodíctico"[39]. Como la evidencia para este ego está en el nivel transcendental, lo llama "ego puro" (incontaminado con teorías o con conjeturas) o "ego transcendental"[40]. Cuando quiso sugerir la conexión vivida del ego trascendental con otros egos,

[37] *MC*. 120

[38] Cf. *MC*. 123 s., *LFLT*. § 104, *C* 196 s., *Epílogo*. 382 s

[39] Cf. *MC*. 203; *C*, § 71

[40] Cf. *Ideas* I, § 33; *CP*. 15, y *MC*. 63, 127 s., 151 s. Sin comprender completamente las implicaciones de la reducción fenomenológica, en las *Investigaciones lógicas* Husserl negó la existencia del ego puro La clarificación posterior lo condujo a incluirlo en la segunda edición *Vid. IL*., 1, 30, y 2, 480 y 483, n 7

usó el término leibniciano "mónada"[41]. Cuando quiso contrastar el efectivo ego-experienciado, yo vivo (o yo viviente), con las estructuras eidéticas del ego, se refirió al "ego trascendental concreto" o al "ego trascendental *de facto*"[42], así como a la "mónada"[43]. En nombre de claridad, este texto en adelante se referirá al ego que aparece después de realizar la *epojé* como el *ego transcendental*, el nombre más comúnmente usado por Husserl para él, utilizando otras distinciones donde el contexto lo requiera

En 4.2 vimos que el ego es más que un "polo mero" de la experiencia: la experiencia se vive a través del ego, y, es constituida por el ego como "mía", primariamente a través de la constitución de estructuras temporales Estas características se aplican también al ego transcendental. Husserl asevera repetidamente que el ego transcendental es "mío", soy "yo," mi ego personal –aunque el *ego transcendental* se debe conservar diferenciado del concepto de la "personalidad", que es una característica del nivel ingenuo del sí mismo mundanal: como personalidad, soy un profesor y un amante de la música– como puro ego, yo soy el que vive a través de mi propia experiencia[44] La personalidad puede cambiar, pero la estructura del "yo" (el ego puro, en cuanto vivo, es *auto* y *alter*-constituyente, unificante, "soy yo") permanece siendo igual.

¿Cuáles son algunas otras características del ego transcendental, que lo distinguen del ego-polo? Esta pregunta no es fácil de contestar, y se deben decir algunas palabras sobre la dificultad para investigar el ego transcendental o puro. No aparece como objeto en la experiencia, como por ejemplo un árbol. Bajo reducción transcendental:

> (...) no tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con un yo puro como una vivencia entre otras vivencias (...)[45].
>
> (...) con todo este peculiar estar entretejido con todas "sus" vivencias, no es el yo que las vive [*das erlebende Ich*] nada que pueda tomarse *por sí*, ni de que puede hacerse objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus "modos de referencia" o "modos de comportamiento", está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene

[41] Vid *MC*, §§ 12-13, 33, 37 44, 64, *CP*, 38, *LFLT*, 285 Se debe notar que el uso del término husserliano "mónada" *no* invoca el principio leibniziano según el cual "las mónadas no tienen ventanas" como se verá más adelante, las mónadas husserlianas están relacionadas en intersubjetividad trascendental, se afectan mutuamente unas a otras.

[42] Cf *MC*, § 34 y 35

[43] *MC*, § 33.

[44] Cf. *Ideas* I, §§ 46 y 57; *MC*, §§ 11, 13, 46; *LFLT*, 284; *C*, § 54-a; *Epílogo*, 382 s., 387

[45] *Ideas* I, § 57, p 132

absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más[46].

Así, el ego transcendental puro es personal en el sentido que está relacionado o atado a "mi" experiencia –pero *no es sí mismo un dato*. El ego no es, sin embargo, completamente "vacío": en nivel más alto, estructuralmente, de la constitución del ego puro, que Husserl llama *ego transcendental concreto*, su función relacional lo hace "substrato de habitualidades":

Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto* [esto es, el ego-polo] *no es un vacío polo de identidad* (no más que lo que es *ningún* objeto), sino que en virtud de la ley de la «génesis trascendental», gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento y *duraderamente soy el yo resuelto de este modo*, «yo soy de la opinión correspondiente»[47].

Husserl puntualiza que esa propiedad de durar de mi ego trascendental (concreto) no es asunto de memoria[48], es un asunto de la estructura temporal:

Por lo demás, en cuanto yo, en virtud de una propia génesis activa, se constituye en sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye consiguientemente un yo personal «estable y duradero» (...)[49].

Porque este yo trascendental construye su propia identidad e historia en una forma relacional y temporal, es por lo que Husserl puede hablar del ego como no teniendo "contenido", mientras observa que éste, no obstante, no está "vacío": usted es un ego que ha decidido leer este libro –pero ese hecho no es el resultado de un *datum* "decisión: leer un libro" que se presenta ahora en su experiencia. Mejor, su historia intencional contiene esta decisión, y ella es el carácter temporal de su historia intencional, del ahora constituyente de un presente matizado dentro de un *ahora-pasado sedimentado*, el cual hace de usted el mismo ego que ha decidido[50]. Así, en un sentido, la notoria inhabilidad humeana para encontrarse "uno

[46] *Ideas* I, § 57, p. 132
[47] *MC*, § 32, 120-121, corchetes míos
[48] *MC*, § 32
[49] *MC*, § 32, 121-122
[50] De nuevo, esta relación temporal es independiente si usted puede recordar o no el haber tomado la decisión. Una explicación completa del carácter relacional de la constitución temporal se ha presentado en el Capítulo VI, *Infra*

mismo" es, fenomenológicamente, válida: él buscó un dato y no encontró ninguno. Husserl está de acuerdo con esto, pero emprende la descripción del carácter relacional de la irreductibilidad de la vida *personal* del ego

Pero hay algo más sobre el ego transcendental:

Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego tomado en su plena concreción*, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto. En efecto, esto sólo puede serlo en la corriente multiforme de su vida intencional, y en los objetos presumidos en ella, y que eventualmente se constituyen para él como existentes. Notoriamente, para estos objetos es el eventual carácter duradero de existencia y esencia un correlato de habitualidad de ponerlos que se constituye en el polo mismo del yo[51].

Esto indica que mi ego transcendental completo, concreto, contiene toda la variedad de cosas, opiniones, fantasías, etc. que he experienciado Todo ego transcendental constituyente deja su rastro sobre el ego. La sedimentación acumulativa tiene como resultado que "En cuanto *ego*, yo tengo un mundo circundante, «existente para mí», perpetuamente, y en él objetos como «existentes para mí» (...)"[52]. Y esto vuelve a habilitar a Husserl para concluir que "la fenomenología de esta autoconstitución [coincide] con *la fenomenología en general*"[53].

Ahora que hemos visto que el ego no es un dato, sino que es autounificación temporal, vivida en persona a través de los objetos en el mundo, se puede continuar con las dos estructuras más primarias del ego en el pensamiento de Husserl. Primero, el *eidos del ego transcendental* es la estructura general de ser un ego. En segundo lugar, la *intersubjetividad transcendental*, la *comunidad de mónadas*, que resulta del hecho de que el yo vive en un mundo con otros egos. La sección siguiente se tratará de esta última. Hasta ahora, en nuestra investigación del ego hemos estado describiendo el suyo con base en una experiencia mantenida en retención y suspendida por la *epojé*. Nos hemos mantenido sin realizar la reducción eidética. Para encontrar el *eidos* del ego transcendental debemos ahora realizarla, a través de la libre variación en la fantasía (imaginación) sobre la experiencia suspendida[54]. Como usted recordará, la experiencia era: yo estoy escribiendo aquí, usted está leyendo aquí. (Recuerde: usted debe otra vez retener la experiencia en

[51] *MC*, § 33, p 122
[52] *MC*, 123
[53] *MC*, § 33, p. 123.
[54] La variación libre será explicada más ampliamente en el Capítulo V, *Infra*

la retención y suspenderla, antes de realizar la libre variación sobre un ejemplo concreto. Ésta es una característica clave que distingue la descripción fenomenológica del análisis conceptual).

Si usted se imagina, por ejemplo, que usted no ha leído este libro, usted borraría la experiencia que utilizamos como ejemplo –pero usted no habrá borrado el sentido "yo", puesto que obviamente son muchos los "yoes" que no han leído este texto, y permanecen siendo egos. Por el contario, diga: leer este libro no es parte de lo que significa ser un ego–. Si usted realiza ampliamente muchas de tales variaciones libres, descubrirá que su historia *particular* pasada es completamente independiente de lo que le hace persona individual, en comparación con lo es que *su* ego transcendental. Pero todavía hecho de tener una historia es esencial para ser un ego transcendental. Así, una característica del *eidos* del ego transcendental, se ha descubierto. Usted no dudará en notar que ya hemos mencionado la *sedimentación temporal* como una característica de su ego. De hecho, todo de las características principales del ego que hemos discutido antes son características del eidos del ego trascendental: ellas son esenciales al ser del ego. Por esto es que mientras ponemos fuera la realización explícita de la reducción trascendental *hasta ahora en este texto*, el autor confió en Husserl y "eliminó" su propia experiencia pasada como características no esenciales. Ahí hay una característica esencial del eidos del ego trascendental que lo diferencia de toda otra estructura eidética: porque el vivir a través del ego-polo por un ego personal es una característica esencial del eidos del ego trascendental. Husserl pudo decir que (después de realizar las reducciones trascendental y eidética) nos encontramos a nosotros mismos "dentro de *un ego eidos*"[55], *en* porque sin esta característica no habría ego para nada, no habría "centro de la experiencia".

## 5. *Transición a la intersubjetividad transcendental*

Hemos visto que el ego transcendental, el ego que constituye, constituye todas las estructuras-de-sentido, y, así, todas las cosas. Porque constitución no es causación, la fenomenología no se debe confundir con la forma general del idealismo metafísico, que afirma que no hay mundo independientemente de la experiencia. La única forma de idealismo husserliano, que Husserl mismo llama *idealismo transcendental*, se enfoca sobre y describe la evidencia vivida de nuestras

[55] MC, 126

afirmaciones sobre cualquier clase de objeto, sea "interno" o "externo", y nota que toda evidencia tal aparece a mí (o a usted) como sistema de *correlatos transcendentales* de la subjetividad transcendental[56]. El idealismo transcendental de Husserl es, entonces, un idealismo totalmente nuevo: "(...) un idealismo que no es nada más que la autoexposición llevada consecuentemente a cabo en forma de ciencia egológica sistemática"[57]. El idealismo transcendental no es un argumento o una inferencia –es una serie de descripciones transcendentales, que le permiten a Husserl decir que "la prueba de este idealismo es la realización misma de la fenomenología"[58].

Porque la fenomenología primariamente se refiere a descripciones del ego transcendental, incluyendo todos los correlatos transcendentales (ego-polo y objeto-polo), Husserl puede decir, "(...) la subjetividad transcendental (...) es el universo de sentido posible; un fuera de ellas es pues precisamente sinsentido"[59].

Debido a la reducción eidética, las estructuras reveladas de la subjetividad transcendental son estructuras universales o ideales. Así Husserl dice de su idealismo:

> Naturalmente la expresión de *idealismo* no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologistas[60].

¿Cómo hace el idealismo transcendental para evita ser un solipsismo transcendental? Después de todo, comienza en un ego particular. Ésta es una línea de la objeción que Husserl mismo formula y responde[61]. La vuelta interior hacia el ego propio únicamente crea la *ilusión* del solipsismo[62], el cual se disipa, no por la discusión, sino llevando a cabo el programa fenomenológico de descripción Por consiguiente, la descripción trascendental de capas de experiencia se descubre que "(...) una fenomenología trascendental (...) completa" conduce al "ulterior paso del solipsismo trascendental a la intersubjetividad trascendental"[63]. Esto es por lo cual Husserl afirma: "Si se hubiera comprendido de una manera más

[56] *LFLT*, 240 s.
[57] *CP*, 45, cambio de énfasis. *Vid.* también *LFLT*, 178.
[58] *CP*, 45. *Vid.* también *MC*, 144; *Ideas* I, § 55.
[59] *CP*, 44. *Vid* también *LFLT*, 247, 382 s; *Epílogo*, 274 s.
[60] *IL*, I, 296 Sobre la noción *psicologismo*, cf. Capítulo II, *Supra*
[61] Por ejemplo en *MC* planteó el problema en los §§ 13, 43, y lo responde en los §§ 62 y 63
[62] Cf. *MC*, 220, *CP*, 41; *LFLT*, § 96-b
[63] *CP*, 16

profunda mi exposición, jamás hubiera podido hacerse la objeción de solipsismo como una objeción contra el idealismo fenomenológico"[64]. Examinemos este progresivo desarrollo de la subjetividad trascendental hacia la intersubjetividad trascendental. Debe notarse al comienzo que el siguiente esbozo de Husserl se encamina hacia un "desarrollo completo.de la fenomenología", más que a la "última palabra" sobre el problema de la intersubjetividad. Husserl reconoció tanto la complejidad implicada en ambos grupos de problemas como la incompletud de su tratamiento en sus trabajos publicados[65].

Primero que todo, recuérdese que la subjetividad transcendental es una capa de evidencia vivida descubierta por la *epojé* transcendental-fenomenológica, y, por lo tanto, es diferente del ego psicofísico y del ego mundanal[66] Es similar al *ego cogito* cartesiano, pero alcanza un nivel más primordial[67]. Sin embargo, la *epojé* no *remueve* nada de la experiencia –lo suspendido, se enfoca de una nueva manera. Así mi experiencia del mundo, como mundo *compartido*, permanece compartida con otros egos. Sigue habiendo las cosas públicas y otras personas, en mi experiencia, bajo la *epojé* –pero ahora aparecen como *fenómenos*, como "dados", que de ninguna manera señalan o implican cualquier cosa más allá de lo dado. (Recuérdese que el propósito entero de la reducción fenomenológica es enfocarse sobre y describir la evidencia dada, vivida). Así, pues, mi descripción fenomenológica de mi propia subjetividad transcendental *incluye* una descripción de usted (y de otros) puesto que "(...) autoconciencia y heteroconciencia son inseparables"[68] Como Husserl afirma, la "(...) autorreflexión (...) sin alterar esencialmente su estilo, al progresar toma la forma de autorreflexión intersubjetiva trascendental"[69]. Las dos líneas principales de la descripción que transforman la descripción de la subjetividad transcendental a la intersubjetividad transcendental, son las de *objetividad* y del *alter ego*[70].

> Experimento el mundo *como objetivo*. Esta objetividad significa que, como mundo que es, "es mundo *para todos nosotros*", y que·

[64] *Epílogo*. 384

[65] La edición de la obra póstuma de Husserl incluye un volumen sobre la síntesis pasiva y tres volúmenes sobre el problema de la intersubjetividad, en los cuales continúa sus esfuerzos para hacerse cargo de estos problemas. Muchos de estos trabajos se mantienen en el hacer La fenomenología es una tarea infinita.

[66] Cf. *LFLT*, §§ 96-b, 98.

[67] Cf. *MC*, §§ 7, 8, 10; *CP*. 8 s

[68] *C*, § 71, p 264.

[69] *LFLT*, § 104, p. 286.

[70] Sobre el camino de la subjetividad trascendental a la intersubjetividad trascendental, cf. *LFLT*, §§ 95-96g, *CP*. 42-47; *C*, §§ 71 y 72

*Experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*; conforme a su sentido, el mundo es el uno el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos *nosotros* (...)[71]

Esto significa que mi ego-polo se liga al "sistema de polos particulares que se denomina mundo"[72] Así, pues, como la descripción fenomenológica de la subjetividad trascendental conduce a la descripción del mundo del sujeto, la descripción del mundo conduce a la descripción de otros egos, al llamado problema del *alter ego*. Las tres capas se dan juntas.

Además, para explicar por qué el idealismo transcendental de Husserl evade el solipsismo transcendental, debemos preguntar "qué especie de constitución tiene que responder de su existencia como existencia en mi círculo de conciencia y en mi mundo"[73]. Yo, como ego transcendental, constituyo dentro de mí algunos objetos que aparecen como teniendo sus propios egos, su propia subjetividad transcendental –y juntos compartimos, monadológicamente, un mundo intersubjetivo compartido[74]. Miremos los pasos en esta descripción.

Primero, yo, como ego transcendental o absoluto, tengo acceso único a mi "reino privado"[75]. Pero, además, yo experiencio mi propia mismidad como *una* psique, o *una* creatura psicofísica que es parte de un mundo compartido, objetivo. Pero porque mi psique se da como "par"[76] de la suya (y en una serie abierta de efectivos y posibles otros), usted se me aparece como otro ego transcendental, un "*alter ego* transcendental"[77]–. Puesto que "(...) mi alma es una autoobjetivación de mi ego trascendental, también el alma ajena remite a un *ego trascendental ajeno*: el ego que el otro debería captar en su 'reducción fenomenológica'"[78]

Segundo, aunque cada uno de nosotros continúa teniendo un reino privado o interno que no está directamente disponible para otros[79], no obstante, "(...) tiene cada cual su horizonte de comprensión empática, el de su co-subjetividad, que hay que abrir por medio del trato directo e indirecto, con el encadenamiento de los

[71] *LFLT*, 247. Cf. también *C*, § 71, *MC*, § 43
[72] *C*, 274
[73] *CP*, 45
[74] Cf. *MC*, 230 s., *LFLT*, 279
[75] Cf. *LFLT*, 247; *CP*, 46.
[76] *MC*, § 51.
[77] *CP*, 47
[78] *LFLT*, 250, ingl–. Cf. *C*, § 54-b
[79] Cf., por ejemplo, *LFLT*, 250, 252 s., *MC*, 60; *C*, § 71

otros"[80] Porque el otro no desaparece, pero se transmuta por la *epojé*, es que continúa teniendo "comercio" con el otro como sujeto trascendental. Constituimos intersubjetivamente el mundo público a través de la "corrección recíproca"[81]. Así, pues, como sujeto trascendental yo no soy un *solus ipse* (solipsista), me no separo de los otros sujetos. Antes bien, me constituyo como parte de una comunidad de mónadas, de egos trascendentales *con quienes obro recíprocamente en intersubjetividad transcendental* para producir el mundo natural, social y cultural. Es en este contexto que Husserl habla de una "comunidad" que es "intersubjetiva trascendental (...), (...) que constituye intersubjetivamente el mundo"[82], y de "una internalidad mutua intencional"[83]. Por supuesto, la lengua desempeña un papel dominante en todo esto[84].

## 6. *Unidad vivida de todas las estructuras del ego*

Porque las diferencias entre las capas del ego descubierto son diversos niveles de reflexión, es útil recordar que los egos son no obstante "míos", y, en ese sentido, son uno. Esto es, el ego transcendental es el sí mismo ingenuo visto antes de realizar la alteración del enfocamiento llamado reducción trascendental fenomenológica:

> En efecto, yo en tanto que Yo trascendental, soy el mismo yo que es yo humano en la mundaneidad[85].
>
> Yo soy para mí mismo, y me soy dado ininterrumpidamente, por medio de una evidencia de experiencia, como «yo mismo». Esto vale para el *ego* trascendental (pero también en paralela para el ego psicológico puro) y para todo el sentido de «*ego*»[86].

Así todo lo que se diga de las capas del ego, de diversos egos, etc., no debe cegarnos al hecho de que *cada persona tiene un único ego que le es propio*[87]. Muchas

[80] C, § 71, p. 266
[81] C, 172, 265. Cf también *LFLT*, 285 s.; *Ideas* I, § 145
[82] *MC*, § 49, p. 169
[83] C. 257 Cf. *Epílogo*, 387
[84] *Vid.* Capítulos VIII y X, *Infra.*
[85] C, § 72, p. 275. Cf. también *Ideas* I, §§ 49 y 57; *CP*, 38; *MC*, 84, y §§ 18 y32. C. 196, 220.
[86] *MC*, 123 La expresión entre paréntesis [*aber auch in de Parallele fürdas psychologish reine*] no está en la traducción de Gaos, y la traducción aquí es del presente autor
[87] Esto es verdad incluso en "personalidades divididas", quienes, sin embargo, carecen de habilidad para percibir conscientemente la continuidad temporal de sus vidas

capas características de la autoidentidad, ego autoexperienciado, pueden ser vistas temáticamente en diferentes contextos. Pero usted no "desaparece" a través de la reducción (¡de otra manera la *epojé* será fatal!). Más aún, su sentido es transformado de maneras controladas metodológicamente[88].

## 7. Conclusión

Hemos visto que, partiendo de un ejemplo, podíamos describir la naturaleza de la evidencia vivida para los egos multifacéticos que somos. Al comenzar como Descartes, dimos vuelta al interior. Pero Descartes encontró a su "sí-mismo" demasiado rápido, como lo precisaron Hume y Husserl[89] Resumamos los resultados de nuestra investigación.

Primero, cada uno de nosotros tiene solamente un ego o sí mismo. Pero este sí mismo está abierto a la reflexión, a los análisis descriptivos que descubren muchas facetas del ego, algunas en diversas capas de evidencia.

Segundo, el efectivo aparecer del ego a sí mismo no es, de esta forma, un "*datum*". Usted no puede ver dentro de usted mismo y encontrar un "pequeño hombre o mujer". Y, aún, su experiencia es irreductiblemente suya, usted la vive. Hemos visto que la manera del "sí mismo viviente" puede ser descrita en términos de constitución, síntesis temporal y sedimentaciones de un ego trascendental.

Tercero, cada uno de nosotros tiene estructuras o características de nuestro ego, las cuales son eidéticas, o esenciales para lo que significan ser un ego. Estas estructuras esenciales son "más bajas" o "más profundas" que nuestras historias o personalidades individuales, dado que todo ello se enlaza en un campo común.

Cuarto, las estructuras eidéticas del sí mismo pueden ser encontradas y descritas sólo a través del método de la descripción fenomenológica, incluyendo ambos: el poner entre paréntesis y la reducción eidética

Finalmente, encontramos cómo es que el fenomenólogo, aunque comenzando con un volver interno cartesiano, se encuentra ya en la experiencia trascendental, comunitaria, con los otros –incluso al profundizar en las capas de la experiencia vivida. Así, la investigación de la subjetividad trascendental conduce a, e incluye, la investigación de la intersubjetividad trascendental. En otras palabras,

[88] Cf. C, § 59; Reeder, Harry P. (2007). *Lenguaje*, pp. 125-138, y Reeder, Harry P. (1984), §§ 16-18

[89] Cf. C, § 43

el solipsismo –como "problema a ser resuelto" metafísicamente– es, evidentemente, carente de fundamento desde, incluso, el nivel más básico de la evidencia experiencial, el ego trascendental es dado como vivido en una comunidad trascendental con otros. (Y, ¿por qué preocuparse por un problema sobre el cual la experiencia no puede proveer evidencia relevante?). Así, pues, la fenomenología, por adicionar otra dimensión a la búsqueda filosófica de la "autognosis", ha "resuelto" problemas tales como el solipsismo y la controversia realismo-idealismo. La solución de ellos es por "disolución", a través del análisis de la única evidencia posible –la experiencia vivida– y encontrando que no hay, y de veras no puede haber, ninguna evidencia para tales posiciones.

## CAPÍTULO V

# LA "ESENCIA" EN EL PENSAMIENTO HUSSERLIANO

### 1. *Introducción*

Como hemos visto, la fenomenología de Husserl no se refiere solamente a lo que efectivamente ocurre en la conciencia viva como tal, sino que además utiliza el método de la suspensión y la reducción eidética para descubrir *esencias*, las cuales son garantizadas trascendentalmente o estructuras *de jure* que gobiernan las experiencias vividas reales (*de facto*). Este capítulo examinará la explicación husserliana de la esencia, para clarificar esta noción. La discusión se enfocará sobre cuatro aspectos importantes de esta explicación: la naturaleza de la esencia (§ 2), la "visión" o dación de esencia (§ 3), el método de la variación libre en la fantasía (§ 4), y, la relación entre esencia y efectuación (o realidad) (§ 5).

### 2. *¿Qué es una esencia?*

Una esencia es un objeto universal, ideal. Como tal ella está relacionada (por su naturaleza) a una clase de apertura-infinita de efectivas y posibles *instanciaciones*. Por ejemplo, la esencia de *dos* está relacionada con todas las posibles y efectivas instancias de "dosidad" (duplicidad, doblez), tal como el número de manos en una persona normal, toda "pareja" de objetos, pensamientos acerca de parejas de objetos, etc. El lector habrá advertido aquí que la frase anterior es bastante simplificada, a manera de una caracterización preliminar: la naturaleza precisa de la relación entre una esencia y sus instancias o ejemplos será clarificada gradualmente en lo restante de este capítulo. Como guía temática, sin embargo, vamos

a decir que una esencia es la *estructura que gobierna*[1] un rango (efectivo o posible) de objetos y es lo que hace de tales objetos: *objetos del mismo tipo*[2]

La concepción husserliana de esencia está estrechamente relacionada con la concepción platónica de *eidos* (plural *eidei* –la única forma que hace que muchos objetos sean objetos de la misma clase–). Esta es la razón por la cual Husserl también llama a las esencias *eidei* (eidéticas) Pero hay allí tres importantes diferencias entre estos dos conceptos, que se refieren a la metafísica platónica de las formas, como opuestas a las formas epistemológicas, en términos de evidencia por tipos de objetos experienciados, del enfocamiento husserliano de las esencias[3].

La primera diferencia entre la concepción husserliana y la platónica de *eidos* es que para Platón hubo dos reinos metafísicos radicalmente diferentes, el *mundo del ser* (el dominio estático de las formas o *eidei*) y el *mundo cambiante* (el mundo en permanente cambio de nuestra experiencia de las cosas), mientras que para Husserl la distinción entre esencia e instancia sólo se proyecta epistemológicamente y es metafísicamente neutral. Husserl halló todo lo dicho sobre los "dos mundos" como matizado con una clase de misticismo que desea evitar[4]. Es la objeción husserliana de una "pluralidad de mundos" lo que derivó en su explicación de la *dación* "ontológica" de los elementos y los objetos a la conciencia, más que "metafísica". Para Husserl, como para gran parte de los filósofos del siglo XX, el término *ontología* es utilizado para caracterizar una explicación filosófica de "qué" de eso que se presenta a nuestra experiencia, mientras el término *metafísica* es (usualmente) utilizado para caracterizar una explicación filosófica (o científica) que se procura alcanzar *más allá* de la experiencia y proveer algún tipo de explicación del noúmeno (en sentido kantiano). Husserl llama su explicación ontológica: *ontología regional*, la cual distingue diferentes "regiones" o "tipos" de objetos (tales como sueños, objetos físicos, números, o caracteres de ficción) en términos de sus *modos de aparecer*, esto es, la variedad de *estructuras evidenciales*[5].

[1] Cf. *PP*, 67

[2] "Objeto" aquí es usado en el amplio sentido husserliano, que es como "*todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas*" (*Ideas* I, § 3, p. 22). Tales objetos pueden ser cosas físicas, objetos ideales, estados de asuntos, relaciones, etc

[3] Contrastando la explicación platónica de los *eidei* con los husserlianos, yo confío en "la visión establecida" de la teoría platónica. Esta interpretación es discutible. De hecho, yo siento que la teoría platónica puede ser vista más cercana a la husserliana que lo que concedería "la tradición" Pero este no es el lugar para una discusión intrincada de la filosofía platónica.

[4] Cf *PP*, 54; *EJ*, § 87-a. Esto es igualmente aplicable al "tercer mundo" de Karl Popper (1992).

[5] Cf *Ideas* I, § 9; C, § 51

La segunda diferencia es que para Platón el *mundo del ser* es "más real" que el *mundo cambiante* (porque Platón concibió el ser con base en la metafísica de Parménides), mientras para Husserl las esencias son igualmente basadas sobre sus instancias epistemológicas, en las que ambas son experienciadas en (diferentes tipos de) intuición o autodación y, ambas son aprehendidas en forma metafísicamente neutral[6].

Una tercera diferencia, es que para Platón la relación entre *eidos* y sus instancias es causal o cuasicausal, mientras para Husserl se elimina de un todo el hablar de causación (debido a la *epojé*) anterior al encuentro con la esencia (como un resultado de la reducción eidética). Para Platón la forma "meseidad" *causa* (en un vago y problemático sentido que Platón llama "participación") el *ser* sillas de las sillas del salón de clases. Por esto el ser, del *mundo del ser*, de una manera inexplicada otorga o confiere un recuerdo de su ser sobre los objetos del *mundo cambiante* (los cuales están "entre ser y nada"). Para Husserl, por otra parte, la esencia "silla" es una estructura que *gobierna* las sillas en este o en cualquier salón, en un sentido no-causal. Es porque las sillas tienen una cierta forma (disponible para sentarse sobre ellas, etc.) que son instancias del mismo *eidos*, pero la *causa* de ellas fue una fábrica de sillas, no el *eidos* "silla"[7]. Así, la diferencia primaria entre la explicación platónica y la husserliana es que, mientras para Platón los *eidei* son en algún sentido una parte del *ser* del mundo, para Husserl ellos son, en cambio, una característica del *sentido vivido* del mundo. Otra manera de indicar esta diferencia es diciendo que para Platón los *eidei* son formas de posibilidad efectiva (pues ellos existen en el *mundo del ser* y limitan las posibilidades del *mundo cambiante*), mientras que para Husserl los *eidei* son estructuras de posibilidad pura Un ejemplo ayudará a hacer más clara esta diferencia.

El teorema de Pitágoras, $c^2=a^2+b^2$, nos habla de una característica general de un todo efectivo y un posible triángulo rectángulo, esto es, que el cuadrado de la longitud de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de la longitud de los otros dos lados. El teorema hace una afirmación *estructural* acerca de todo triángulo rectángulo efectivo y posible. Esta estructura es simbólicamente representada en el teorema tanto por el uso de variables algebraicas (a, b, c) como por constantes numéricas y relacionales u operacionales (2, +, =). Hasta ahora, la

[6] Esta neutralidad metafísica no excluye afirmaciones *ontológicas*. Para Husserl, nosotros podemos describir las cosas que nos aparecen en la experiencia intencional por el uso de *regiones ontológicas*, las cuales se distinguen de cualquiera otra por los *modos de aparición*, o tipo de evidencia, de las cosas en cada región particular (cosas físicas, sueños, números, etc.)

[7] En este sentido, Husserl elimina la palabra "causa" de la "causa formal" aristotélica

explicación platónica y la husserliana pueden ser aproximadamente la misma. Ellos podrían diferir, sin embargo, en dar cuenta de lo que significa la afirmación $c^2=a^2+b^2$. Platón diría que la forma de *Teorema de Pitágoras* existe absolutamente en el *mundo del ser*, y los triángulos rectángulos que existen en el *mundo cambiante* han sido llevados al mundo del ser (*qua* triángulos rectángulos) "participando" de "compartir" tal forma. El sentido preciso de estas afirmaciones metafísicas acerca de la efectiva posibilidad (la forma existente), y su relación causal con triángulos rectángulos reales (participación), es problemática –Platón mismo fue bien consciente de ello.

La explicación husserliana evita estas afirmaciones metafísicas problemáticas acerca de diferentes mundos causalmente relacionados, y se ciñe a la descripción de la *experiencia vivida* para relacionar lo universal y lo particular. Para Husserl, la esencia *Teorema de Pitágoras* es una estructura que aparece idénticamente en las diferentes experiencias, efectivas y posibles, de triángulos rectángulos. Esta estructura es anterior a, e independiente de, las diferentes experiencias efectivas, en el sentido que si un triángulo rectángulo experienciado es destruido, la estructura esencial de tal experiencia (representada como $c^2=a^2+b^2$) no se destruye. Las experiencias vienen y van, la esencia permanece idénticamente la misma –aunque, seguramente, la esencia pudo no ser conocida si no hubiera sido por las experiencias individuales de o por encuentros con triángulos rectángulos (sean reales o imaginados)[8]–. Pero aunque no hubieran existido efectivamente triángulos rectángulos, uno podría concebiblemente llegar a saber el Teorema de Pitágoras y luego construir tal triángulo usando el *eidos* como guía.

La explicación husserliana descriptiva y no-causal de la esencia tiene implicaciones más allá. Las esencias no pueden ser construidas (o nominal o idealmente) como "constructos mentales" o "productos psicológicos"[9] (incluyendo la clase social "forma de vida" en la cual Wittgenstein se basa para rechazar la noción de esencia). Seguramente, la esencia *aparece* en *actos* mentales –pero, una esencia idéntica puede ser *objeto* de muchos actos–. Por ejemplo, si todos nosotros pensamos en un unicornio, todas nuestras mentes se *dirigirán a* el mismo *eidos*, "caballo con un cuerno", incluso si nuestros actos pueden diferir en la manera de estar dirigidos (alguno podrá "ver" un unicornio en una imagen mental, otros podrá tener únicamente una representación lingüística, en la cual "caballo con un cuerno" pasa por sus mentes como un flujo de palabras, etc.). Es porque ciertas estructuras eidéticas son constitutivas del *sentido objetivo* de objetos que

[8] La imaginación juega un rol clave en la explicación epistemológica husserliana de la esencia, como lo veremos en el Capítulo § 4, *vid. Infra*.

[9] Cf. *Ideas* I, § 22.

Husserl extiende la noción de esencia más allá de los límites de la actividad cognoscitiva humana:

Sin embargo, si uno va tras objetividades ideales a la conciencia cuyas formas son subjetivas, entonces pronto puede llegar a convencerse de que la pasividad y la actividad internas en las que ellas son subjetivamente formadas y llegan a darse evidentemente, y las cuales llegan a ser reveladas intuitivamente por la reflexión metódica y el análisis fenomenológico, no son empíricamente contingencias de los actos-vividos humanos, no son facticidades contingentes, las cuales tampoco son pensadas diferentemente. Más aún, es evidente que siempre algo como los números, las multiplicidades matemáticas, las proposiciones, las teorías, etc., llegan a ser dadas subjetivamente, llegan a ser objetos de conciencia en experiencias vividas, las experiencias vividas en las cuales se necesitaron para que suceda que deban ser tenidas por esencialmente necesarias y estructuras idénticas por todas partes. En otras palabras, si nos tomamos en cuanto hombres como sujetos pensantes, o si imaginamos ángeles, o demonios, o dioses, etc., alguna clase de seres que pueden contar, computar, hacer matemáticas –el contar, el hacer internamente matemáticas y el vivir es, si la lógica matemática es resultado de ello, entonces necesario un *a priori* dondequiera el mismo esencial[10].

Nótese que esto no significa que no puede haber otras creaturas con otros modos de pensar y computar, pero más que la comunicación y el entendimiento mutuo con ellos, se requeriría descubrir las estructuras eidéticas relevantes. Por ejemplo, quizá los marcianos –si los hay– no tienen un concepto de "unicornio". Pero si ellos pueden captar el sentido que tiene para los humanos, ellos tendrán que captarlo *de conformidad con sus estructuras epistémicas* (caballo mítico con cuerno) –de otra manera, ellos no intencionarían un unicornio, sino otra cosa.

Hasta ahora, entonces, hemos encontrado que las esencias son estructuras de pura posibilidad epistemológica. Ahora enfoquémonos sobre la clase de evidencia que podemos tener de tales estructuras.

## 3. *Dación de la esencia*

En oposición a los nominalistas, que reducen la esencia a nombres (Hume) o a maneras de operar con nombres (Berkeley), Husserl afirma que las esencias son objetos de una clase especial *–objetos ideales–* y que ellos pueden ser directamente "vistos". Su explicación de la donación de esencias se basa en dos puntos primarios. Primero, las esencias se presentan en *intuiciones* que son en aspectos

[10] *PP*, 27

importantes análogas a la intuición sensorial. Segundo, la intuición de esencia está fundada de manera específica de sobre intuiciones sensibles o imaginativas, y así las intuiciones de esencia son llamadas por Husserl *actos fundados*.

La intuición sensible o imaginativa se nos presenta en objetos particulares o individuales[11]. Análogamente, la intuición de esencia o *ideación* se nos presenta en objetos universales. En la ideación:

> (...) nos es *dado* lo universal *mismo*; no lo pensamos en un modo meramente significativo, como en el caso de la mera comprensión de nombres universales, sino que lo aprehendemos, lo *intuimos*. Está bien justificado aquí, ciertamente, hablar de la *intuición*, y más concretamente, de la *percepción de lo universal*[12].

Para entender la naturaleza de la ideación, uno debe apreciar que los objetos universales son objetos de un *tipo* diferente que los objetos particulares: "L*a esencia* (eidos) *es un objeto de nueva índole*"[13] que hace a la intuición de esencia una intuición "esencialmente peculiar y de una clase novedosa (...)" (*Íd.*). La novedad de los objetos ideales y su modo de dación se desarrolla gradualmente en ésta y las dos secciones siguientes.

La manera en la cual la ideación se asemeja a la intuición sensible consiste en la *dación intencional* de un objeto a un sujeto: "Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura"[14]. Pero la dación intencional de esencia difiere de la intuición sensible en su relación con lo que se puede llamar la *intuición fundada*. Para entender esta diferencia, se dirán algunas palabras sobre lo que Husserl llama *intuición categorial*. Miremos un ejemplo.

Imagine que usted está sentado en un escritorio. En el escritorio hay un pedazo de papel blanco y, a la derecha de él, una pluma. En este caso, la pluma y la hoja de papel estarían directamente dadas en la intuición sensible. Pero, ¿qué se puede decir de la relación tiene "a la derecha de"?, ¿es ésta dada sensualmente? Seguramente ella no es un tercer ítem, un "a la derecha de" que se ve al lado de la pluma y el papel. ¿Significa esto que se pueden intuir las relaciones? De la misma manera, ¿qué pasa si juzgo, con base en mi percepción, que "la pluma

[11] Usaré el ejemplo de la intuición sensible para explicar las características que también se aplican, *mutatis mutandis*, a la intuición imaginativa.

[12] *LI*, 2, 716, y cf. 1, 295 s. Cf. también *MC*, 126, IP, 68 s., *PP* 54, 57, 62; *LFLT*, § 57-b; *EJ*, 362 s., §§ 87 y 88; *Ideas* I, § 3

[13] *Ideas* I; § 3, 21 cf. § 22 Cf. también *EJ*, § 87-a

[14] *Ideas* I, § 3 p. 21

está a la derecha de la hoja de papel blanco"? ¿Qué pasa con la relación entre la intuición sensible y las formas gramaticales de expresión ("el", "está", y "de")? ¿No son ellas intuidas? De todas estas formulaciones, y no solamente de aquellas acerca de los objetos nombrados, que deben ser fundadas en la experiencia, Husserl observa que:

> (...) será menester en todo caso que exista un acto, que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales[15].

La referencia husserliana a los "elementos categoriales" aquí es a los gramaticales ("un", "el", "es", "todo", etc.), a los relacionales ("a la derecha de...", "encima de...", "detrás de...", etc.) y a los esenciales ("rojo", "pobreza", etc.) de las declaraciones y de los juicios que no se pueden fundar directamente en la intuición sensible:

> (...) sólo a ciertas partes del enunciado (que pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición [categorial], no habiendo nada en ésta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado [sensible][16].

Para rastrear los fundamentos de los elementos categoriales de nuestras afirmaciones, Husserl amplía la noción de "intuición" para incluir la intuición *categorial*, hasta algunos casos (los de la realización intuitiva):

(...) el objeto con estas formas categoriales no es meramente mentado, como en el caso de una función simplemente simbólica de las significaciones, sino que es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas; o dicho de otro modo, que no es meramente mentado, sino *intuido* o *percibido*[17].

Para mantener la relación realizada entre ver un objeto, digamos, un pedazo de papel blanco, y la afirmación categorial de que es "un pedazo de papel blanco" (que conecta este ver sensual con el universal "papel blanco en general" y dice que *este* objeto visto es uno de ese tipo), Husserl observa que "(...) el objeto [sensible] intuitivo no se presenta en este caso como el mismo que es mentado, sino que funciona como un ejemplo aclarativo de la mención genérica, que es la propia en este caso"[18]. En otras palabras, el mismo contenido sensible puede proveer

[15] *IL*. 2, 703

[16] *IL*. 2, 698, énfasis alterado, corchetes del presente autor

[17] *IL*. 2, 703.

[18] *IL*. 2, 697, corchetes del presente autor

realización para afirmaciones singulares ("este papel blanco está aquí"), para afirmaciones relacionales ("la pluma está a la derecha de la hoja de papel"), y para afirmaciones que llegan a ser universales ("este papel es blanco")[19]. Sin embargo, cuando el contenido sensible fundamentos para esta forma categorial, una instancia de un nuevo tipo de acto, una *intuición categorial*, toma lugar.

La *intuición categorial* se basa en una forma especial de acto. A tales actos Husserl los llama *actos fundados*, actos experienciales en los cuales el sentido o el significado es provisto no por un mero contenido sensible, más bien como una intuición que incluye la intuición sensible como una de sus partes[20]. En intuición categorial "queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse"[21]. Relaciones, estados de asuntos, partículas gramaticales y conectivas, y esencias son todos objetos de experiencia en actos-de-sentido. Estos actos-de-sentido están necesariamente ligados a instancias sensibles en nuestros actos de pensamiento (por los cuales es por lo que Husserl llama las intuiciones categoriales actos *fundados*)[22]. Pero el acto-de-sentido pleno en la intuición categorial depende de una "manera de captar" la instancia sensible. Así, cuando usted mira una página (digamos, esta) y tiene el sentido-intención "*esta* página", la intención se satisface directamente por el contenido sensible de su percepción. Pero cuando usted ve la misma página con el sentido-intención "*una* página" usted está tomando el contenido sensible como un mero *ejemplo arbitrario de* "páginas en general". Y, por supuesto, "páginas en general" no es la clase de objetos que podría verse sensiblemente. Sin embargo, sólo porque no puede ser "visto" sensitivamente no significa que no pueda ser "visto" o llevado a autodación en un *amplio* sentido de "ver" o de "intuir"[23].

Hasta ahora, entonces, hemos visto que las esencias son estructuras-de-sentido universales, que pueden llegar a ser autodonadas en actos fundados de intuición categorial, y tales actos fundados presentan intuitivamente objetos de diferente tipo (y de diferente manera) más que objetos individuales.

Antes de que podamos distinguir la intuición de esencia de otras clases de intuición categorial (de objetos gramaticales o relaciones), debemos enfocarnos más de cerca sobre cómo las esencias son presentadas en intuición. Para esto

[19] *IL*, 2, 694.
[20] *IL*, 2, 694 s.
[21] *IL*, 2, 695
[22] *IL*, 2, 705
[23] Cf *IL*, 2, Investigación Sexta, § 45; *EI*, § 88.

debemos examinar el mecanismo de la reducción eidética, que Husserl llama *variación libre en la fantasía.*

## 4. *Variación libre en la fantasía*

Ésta es el proceso o la actividad de la reducción eidética que se debe poner subjetivamente en funcionamiento antes de que una esencia (eidos) pueda ser intuitivamente aprehendida. El proceso difiere de la inducción, la deducción y la analogía[24]. Éste consiste en tres pasos o etapas identificables y da como resultado la aprehensión de esencia en autodonación. Las tres etapas de la ideación son *intuición ejemplar, repetición imaginativa* y *síntesis.*

### 4.1 Intuición ejemplar

Porque la descripción fenomenológica es fundada en lo concreto, la reducción eidética debe ser fundada sobre una intuición efectiva, más que una mera intención significativa (o lingüística). Esto es lo que separa la variación libre del análisis conceptual vago. La intuición puede ser fundada sensorial o imaginativamente[25].

Ya hemos visto que la misma intuición puede ser fundada tanto en una "visión" individual ("este papel blanco") como en una "visión" universal ("un papel blanco"); y que la diferencia entre estos dos tipos de visión reside en la "manera de tomar" el darse intuitivo en un acto sobrepuesto. Ahora enfoquémonos más de cerca en la "manera de tomar".

Husserl observa que la variación libre empieza con una intuición "ejemplar elucidatoria"[26]. Esta intuición sirve como un "modelo"[27] o un "paradigma"[28] para la "abstracción ideativa"[29] La "*presentación perceptiva original*"[30] sirve como un "ejemplo de esta clase"[31]. Como un ejemplo, muchas de estas particularidades son arbitrarias u opcionales[32]. Por ejemplo, si uno mira a una página blanca y proyecta "*una*

[24] *Ideas* I, § 75.
[25] Cf. *IL*. 2, 721, *Ideas* I, § 4, *MC*, § 22, *EJ*, 376
[26] *IL*. 2, 697 Cf. también *MC*, § 22; *EJ*, 360.
[27] Cf *PP*, 54, 57, 60, 64, *EJ*, 399.
[28] *MC*, § 22
[29] *IL*. 2, 716.
[30] *Ideas* I, § 70
[31] *PP*, 54
[32] Cf. *PP*, 57 y ss., 64; *LFLT*, 258; y, *EJ*, 376-379, 387

página blanca", el tamaño, el contenido impreso, el relacionarse con un libro particular, etc., no son partes de la esencia *de jure* "página blanca", son más bien *de facto* elementos arbitrarios u opcionales presentados intuitivamente de una página blanca en particular.

### 4.2 Repetición imaginativa

Se comienza con una intuición ejemplar que el sujeto la mantiene en retención, y varía uno de sus aspectos, produciendo una cadena de intuiciones imaginativas que son "imágenes similares" o "copias" de la intuición original[33]. (Debe enfatizarse que mantener una intuición en retención mientras se varía una de sus características es extremadamente difícil. Se requiere una intensa concentración, y práctica, para perfeccionar este método). Estas copias tendrían algunos elementos que son diferentes de la intuición original, y algunas otras que son idénticas (si la variación es correcta o apropiada). Por ejemplo, partiendo de la dación sensible de "esta página blanca", y manteniéndola en retención, el sujeto la forma libremente en la imaginación varias imágenes arbitrarias de páginas blancas –digamos, una en un libro de poemas, una en un cuaderno y otra en la Biblia–. La presencia de poesía, notas o literatura religiosa está "en conflicto, en incompatibilidad", haciendo las tres imágenes *diferentes* imágenes, imágenes de diferentes objetos concretos[34]. No obstante, dadas las tres imágenes de "página blanca", ellas tienen también una "unidad concreta fundada en el conflicto"[35]. Esta unidad sirve como base para la *regla-gobernante* de la naturaleza de la "variación libre". Examinemos algunas de estas reglas.

La repetición imaginativa es determinada por la(s) esencia(s) que las repeticiones tienen en común, la cual hace de las variaciones una forma de "reflexión metódica"[36]. Dado que la esencia que relaciona las repeticiones imaginativas es la misma esencia, es la variación libre fundada en una identidad[37]

Como ella une aspectos esencialmente idénticos de actos diferenciantes, la variación libre resulta en un acto *relacional*[38].

Como las instancias de la variación imaginativa son traídas una por una, algunos aspectos de cada instancia pueden ser más explícitos que otros[39]. Por ejem-

[33] *PP*, 54.
[34] *EJ*, 382
[35] *EJ*, 382, y cf. 379
[36] *PP*, 27 Cf. también *IL*, 2, 452 s., 705; *Ideas* I §§ 2-3, *LFLT*, 256 s ; *EJ*, 376 s., 390, 398 s
[37] Cf *IL*, I, 300; *PP*, 54, 59 s.; *LFLT*, 163, 172.
[38] *IL*, 2, 715 s Recuérdese aquí que toda intuición categorial, incluyendo la intuición esencial, es relacional.
[39] *Ideas* I, § 69

plo, en la variación de "un papel blanco", el foco recae sobre la blancura y la papelidad de las repeticiones imaginativas, las palabras particulares o los símbolos en la página son meramente observados en horizontalidad. Cada instancia debe ser estudiada de cerca y comparada con nuevas instancias[40]

Porque cada esencia gobierna, en principio, una posible infinidad de instancias, las instancias efectivamente aprehendidas en variación libre son ellas mismas arbitrarias u opcionales[41]. La arbitrariedad de cada variación individual debe ser aprehendida como tal, de manera que se vea que la variación no necesita ser realizada en una efectiva infinitud de actos. Así, la variación libre:

> (...) no significa que fuera indispensable un progreso real hacia lo infinito, una producción real de todas las variantes (...). Lo que importa más bien es que la variación, en cuanto proceso de la formación de variantes, tenga ella misma una *forma de arbitrariedad*; que el proceso se realice en la conciencia de una formación continua y arbitraria de variantes. (...) así como todo lo individual tiene el carácter de la arbitrariedad ejemplar, así también pertenece siempre una arbitrariedad a la multiplicidad de variaciones; (...). Sólo así se da lo que llamamos una multiplicidad "abierta e infinita" (...)[42].

### 4.3 Síntesis

Sólo pasando a través de una serie de repeticiones imaginativas relacionadas de una intuición ejemplar podría resultar una intuición no esencial, si la repetición final de la serie no fue sintéticamente referida al resto de la serie. Así, para que la variación libre resulte en la visión eidética, los ejemplos en la serie deben ser *retenidos en aprehensión* a través de la retención[43]. Además, las series retenidas deben ser aprehendidas en un "acto sobreextendido de identificación", una "síntesis"[44]. La cualidad sintética de los actos resulta de una "unidad de lo propiamen-

[40] *Ideas* I, § 69. Husserl que allí hay limitaciones de ese enfocamiento sobre instancias –siempre en el caso de la intuición fundante–. Por ejemplo, allí puede haber una "obstáculos psicológicos" (*Ideas* I, § 69, p. 155), tal como cuando probamos a mantener una experiencia de enfado en retención. La razón: "La ira puede esfumarse con la reflexión, cambiando rápidamente de contenido" (*Ideas* I, § 70, p. 156)

[41] Cf. *PP*, 57 y ss., 64; *LFLT*, 258; *EJ*, 362, 376, 378, 387 s., 399 s

[42] *EJ*, 378-379.

[43] *EJ*, 380.

[44] *IL*, 2, 716; cf. 710.

te sentido"[45], una "conexión unitaria constante en continua coincidencia"[46], una "comparación activa solapada y concordante"[47].

El resultado de este acto sintético es una intuición de la esencia misma, como "la idéntica" en actos diferenciantes originada de las facetas diferenciantes de esos actos. Husserl llamó variadamente este acto de "intuición" de esencia[48] y "*visión eidética* (ideación)"[49], y un "*algo dado de un modo acabado*"[50]. Esta intuición puede ser más o menos adecuada (clara, distinta, etc.)[51]. El objeto apareciente en el acto lo llamó variadamente "las especies"[52], "objeto ideal"[53]; y, "esencia *pura*"[54], "eidos"[55], "lo invariante, lo indisolublemente idéntico en lo diferente (...)"[56], "eso sin lo cual una clase de objeto particular no puede ser pensado"[57] y "una unidad híbrida concreta de individuos mutuamente anulantes y coexistencialmente excluyente"[58].

Ahora que hemos examinado el mecanismo de la variación libre en la fantasía, sigue habiendo una pieza final en el rompecabezas de la esencia –su relación "el efectivo", a los objetos realmente existentes (sean físicos o psíquicos, reales o imaginados–). Esto proporciona la *fundamentación* ontológica para la explicación fenomenológica de los *eidei*.

## 5. *Esencia y existencia*

Como la esencia es descubierta por la variación libre de una experiencia, la cual se ha sostenido en retención y suspendida, allí resulta una un tanto compleja relación entre el concepto fenomenológico de *esencia* y el de existencia. La *epojé* fenomenológica pone de lado todas las preguntas acerca de la existencia efectiva de los objetos que están siendo descritos. Si ellos son reales, soñados, o fruto

[45] *IL*, 2, 696.
[46] *PP*, 58. Cf. también *EJ*, 379, 384, 406.
[47] *PP*, 64. Cf. también *EJ*, 386
[48] *IL*, 2, 703, 716
[49] *Ideas* I, § 3.
[50] *MC*, 94
[51] *Ideas* I, § 3
[52] *IL*, 1, 295, 297.
[53] *IL*, 2, 705. Cf. *PP*, 27; *LFLT*, 163 s.; *EJ*, 363
[54] *Ideas* I, § 3
[55] *PP*, 54 Cf. *LFLT*, 259.
[56] *LFLT*, 258. Cf. también *C*, 188; *EJ*, 377, 379.
[57] *EJ*, 377
[58] *EJ*, 382; cf. 384.

de la alucinación no es asunto (al menos en las primeras etapas de la descripción fenomenológica –más tarde el fenomenólogo puede entrar en tales distinciones en términos de la coherencia de la experiencia)[59]–. Esto significa que no hay referencia inmediata a objetos efectivamente (realmente) existentes: las esencias no son estructuras de efectividad, sino son estructuras (no empíricas) de posibilidad pura[60]. Ellas son, así, objetos en sentido fenomenológico, más que en sentido nouménico (metafísico).

Además, la ideación difiere de la generalización empírica en la medida en que el sentido de lo precedente se basa en parte en la existencia de sus individualidades, mientras que el sentido más antiguo no está basado así. Esta es la diferencia relativa a los "casos individuales observados" que separa la intuición de esencia de otras formas de intuición categorial. Esta diferencia sutil merece alguna atención.

Antes vimos, en el § 3, que la visión de esencia o ideación es una forma de intuición categorial, siendo otras formas la intuición de relaciones empíricas o gramaticales. Por un momento, queremos dejar las relaciones gramaticales y enfocarnos sobre las relaciones empíricas y las generalizaciones[61]. Recuérdese que la intuición categorial es un acto fundado, fundado sobre actos de intuición sensible (o imaginativa), y, que la intuición categorial difiere de la intuición sensible en la "manera de tomar" los elementos sentidos (o imaginados) de la experiencia. En la intuición de relaciones o de estados de asuntos, así como en la generalización empírica, la intuición particular es fundada en capas por una intención general envolvente. Por ejemplo, la pluma que veo sobre mi escritorio está a la derecha de una de una hoja de papel blanco: yo veo la pluma y la hoja de papel, yo "veo" o percibo su relación espacial. El "ver" metafóricamente relaciones implica lo que podría ser llamado una generalización comparativa. "A la derecha de..." es más que un mero hecho acerca de esta pluma y este papel –si alguien no ve que esta relación es una estructura que "sucede" relativa a estos objetos, pero que no es necesaria (si la pluma es movida, por ejemplo)–, entonces esa persona no entiende el sentido de esta relación. Sin embargo, decir que la pluma está a la derecha de la hoja de papel es decir algo fáctico, algo acerca

[59] *Ideas* I, § 88

[60] Cf. *IL*, 2, 540 s.; *MC*, 126; *PP*, 63, 145 y s.; *EJ*, 387 ss.

[61] El lenguaje es un caso difícil, incluye hasta lo cultural, esencial y características empíricas. Se enfrentará por separado en el Capítulo VII, *Infra*

de tal pluma y tal papel (o acerca de los objetos imaginados efectivamente, si la intuición se funda imaginativamente).

La intuición eidética difiere de otras formas de intuición categorial precisamente en que, en su sentido o significado, la intuición de esencia no involucra ninguna afirmación fáctica sobre los objetos en la intuición fundante. En actos de intuición esencial, "los objetos de los actos fundamentantes *no entran concomitantemente* en la intuición del fundado y sólo denotarían su estrecha relación con éste en otros actos relacionantes[62]". Así, podemos clasificar las intuiciones de acuerdo con su mayor o menor grado de "relación sensible" (o relación significativa) con objetos efectivamente presentados en la intuición: una intuición sensible (o imaginativa) es directa o inmediatamente relacionada con un objeto real efectivamente apareciente (o imaginario) presentado en la intuición. Una intuición categorial relacional (incluyendo relaciones, estado de asuntos, generalizaciones empíricas, etc.) tienden a una clase general de afirmación acerca de objetos efectivamente aparecientes en los actos fundantes. Una *intuición categorial de esencia* presenta una estructura-de-sentido universal que en principio está libre de cualquier referencia a los objetos efectivamente presentados en la intuición fundada:

> (...) para un *eidos* puro carece por completo de importancia la realidad fáctica de los casos individuales transpuestos en una variación. Y esto debe entenderse literalmente. Las realidades se deben tratar como posibilidades entre otras posibilidades, justamente como posibilidades arbitrarias de la fantasía. Esto sucede sólo cuando todo lazo con la realidad pre-dada está de hecho excluido en la forma más cuidadosa[63].

En otras palabras, es parte del *sentido* de la palabra "esencia", que es una *estructura de posibilidad pura*, la cual es sólo contingentemente relacionada con cualquier caso efectivo[64]. Hay esencias que nunca son vistas en instancias –en el mismo sentido que hay objetos matemáticos y geométricos que se puede descubrir sin un análogo físico, existente, de ellos.

Las esencias no sólo son incondicionadas por los hechos[65], ellas son también incondicionadas por los resultados de cualquier ser (humano) fácticamente exis-

[62] *IL*, 2, 716. Cf. *PP*, 63; *C*, 187, y § 66
[63] *EJ*, 387 a 388
[64] Cf. *PP*, 67
[65] Cf. *PP*, 63; *MC*, 126, *EJ*, 362, 387 s.

tente, así como sus conceptos[66] y cualquier teoría que ellos crean[67]. Tomar "sentido" como sentido vivido (incluyendo percepción, lenguaje, emoción, etc.), nos posibilita decir que las esencias son leyes de la posible combinación-de-sentido y la de constitución[68]. En otras palabras, para que algo sea un objeto de cierta clase en la experiencia vivida, deben encontrarse ciertas condiciones de posibilidad pura[69]. Se puede plantear esto, incluso, de otra manera: hay estructuras esenciales en la *constitución* de cualquier clase de objeto, y estas estructuras son a las que Husserl llama *sentidos vividos*.

Uno de los resultados del análisis de los elementos esenciales de la experiencia es el hecho de que podemos entender el sentido que vivimos como *actos repetibles*: si pienso "la pluma está a la derecha de la hoja de papel", este pensamiento como intención tiene características esenciales que le permiten a otros tener (o constituir), idénticamente, el mismo sentido-intención[70]. Así, podemos tratar todo lo que efectivamente ocurre como una "variante posible"[71].

Otro resultado de los análisis de esencia es que podemos ver que la variación libre misma es guiada por horizontes de posibilidad esencial, los cuales se limitan a la libertad de variación:

> Nos encontramos, pues, ya en un sistema de variación posible, seguimos una línea de experiencias unánimes posibles y de sus contenidos fenoménicos, y en ello nos dejamos guiar constantemente por la percepción inicial con el sentido objetivo fijado sólo de tal manera que con su contenido real y propiamente intuitivo preseñala, conforme al horizonte, el estilo de otros contenidos intuitivos de la experiencia, a la manera de una determinabilidad general, que no es arbitraria, sino regulada[72]

Debido a su independencia de lo efectivo, las esencias tienen una única forma de temporalidad. El tiempo gobierna los objetos reales. Las esencias son, así, "supratemporales": "Su supratemporalidad se muestra *omnitemporal*, correlato de la posibilidad de producirlos y volverlos a producir *ad libitum*, en cualquier

[66] Cf. *IL*, 1, 291; *MC*, 126

[67] Cf. C, §§ 34-e, y 34-f, y p. 236 s.; *Intro*. 1913, 22. Por supuesto, nuestro conocimiento de las esencias depende de nuestros conceptos y teorías. Cf. Capítulo VII, *Infra*.

[68] Cf. *IL*, 2, 452 s.; *Ideas* I, § 2; *CP*, 37, *LFLT*, 163, 698; C, 136 a 139, y §§ 41 y 42. *EJ*, 363, 399, 406

[69] En este punto, cf., de nuevo, la cita de *PP*, 27, cerca del fin del Capítulo V § 2, *Supra*.

[70] Cf. *Ideas* I, §§ 2-3; *CP*, 37; *LFLT*, § 61; *C*, 188; *EJ*, 363. Observando que las varias intenciones significativas de la misma estructura esencial son idénticas, me refiero a la temática enfocada de las intenciones. Sus horizontes implicados ubican los diferentes actos de sentido, en diferentes vivencias

[71] *MC*, 126.

[72] *EJ*, 400, y cf. también 362, 390, 399 s

momento"[73] La libre productibilidad de estructuras eidéticas indica que aunque las esencias son incondicionadas por lo efectivo, lo efectivo es, en sí mismo, gobernado o condicionado por la esencia. Esta conexión merece atención cuidadosa.

Las estructuras eidéticas o esencias son necesarias y universales[74]. Así, lo que sea que pertenece a una característica esencial de algo individual, por la ley de la posibilidad pura, puede aplicar a otros individuos efectivos y posibles[75]: "(...) *las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre los hechos*, por lo que tampoco cabe concluir de ellas *solas* la más insignificante verdad sobre los hechos"[76]. También es cierto que cuando *combinamos* conocimiento esencial con conocimiento de objetos efectivos el resultado es una herramienta pragmática, científica y poderosa para la predicción.

Porque las esencias son leyes necesarias de los parámetros de la pura posibilidad, "(...) hay que considerar todo *factum como el mero ejemplar de una posibilidad pura*"[77] Los científicos que estudian ciertas particularidades para encontrar verdades generales para aplicarlas, de nuevo, a aquéllas, confían en las estructuras de posibilidades eidéticas (aunque los científicos no se ocupen ellos mismos de las sutiles distinciones epistemológicas entre generalidad empírica y esencia) Esto porque las esencias "deben estar en capacidad de *prescribir reglas a todas las particularidades empíricas*"[78]. Estas reglas incluyen las que gobiernan la posibilidad de ser un objeto existente como tal: "(...) salta a la vista el (...) conocimiento *a priori* (...) con una multiplicidad apriórica de estructuras que le pertenecen específicamente"[79] Las reglas también incluyen las características eidéticas de ser un cierto *tipo* de objeto:

> Todo color que se presenta de manera real es, sin duda, al mismo tiempo, un color posible en sentido puro: cada uno se puede considerar como ejemplo y transformar en una variante. De este modo podemos elevar toda realidad a posibilidad pura, al

[73] *MC*, 193 Cf. también *LFLT*, 164, 166

Nota: El texto alemán dice "Ihre Überzeitlichkeit erweist sich als Allzeitlichkeit, als Korrelat einer beliebigen Erzeugbarkeit und Widererzeugbarkeit an jeder beliebigen Zeitstelle" (*Hua*. I, 155-156). Es decir, el texto alemán no usa la expresión latina *ad libitum* –que en este caso, quizá, introduce una intervención de la *voluntad* que no es aludida por Husserl– (N de T.).

[74] Cf. *Ideas* I, § 2-3; *PP*, 27, 54, 69; *MC*, 126

[75] Cf. *LFLT*, 258; *EJ*, 363 s., 376 s., 406

[76] *Ideas* I, § 4, 21-22, y cf. § 8

[77] *MC*, 126

[78] *EJ*, 376

[79] *CP*, 37

reino del libre arbitrio. Entonces resulta, sin embargo, que aun el libre arbitrio tiene su dependencia específica. Las cosas que se pueden variar entre sí en el arbitrio de la fantasía (por inconexas que sean y no concuerden en la fantasía para lograr la inteligencia de una realidad concebible) llevan en sí una estructura necesaria, un *eidos* y, con ello, *leyes de la necesidad*, que determinan lo que tiene que corresponder a un objeto, si ha de poder ser un objeto de esa especie. Esta necesidad es entonces válida para todo lo fáctico (...)[80].

Las reglas eidéticas de la pura posibilidad gobiernan no sólo los objetos y las clases de objetos, sino también todas las relaciones de objetos. No sólo la intuición sensible y la imaginativa, sino también toda intuición categorial relacional (esto es, no-eidética) es gobernada por la esencia. Esto significa que ello no es únicamente sonidos, visiones y otras intuiciones sensibles que pueden servir como actos fundantes de la intuición esencial: relaciones, estados de asuntos, generalizaciones empíricas y gramaticales pueden ser también variadas para hallar estas estructuras eidéticas.

Incluso las leyes esenciales de la posibilidad pura son ellas mismas gobernadas por leyes esenciales, en el sentido que sus significados se interrelacionan entre regiones, como un género y sus especies[81]. Por ejemplo, la pluma ante mí en mi escritorio es una pluma. Las plumas son, esencialmente, instrumentos de escritura. Los instrumentos de escritura son, esencialmente, objetos hechos por el hombre (o, al menos, transformados; incluso, transportados). Un objeto hecho por el hombre es un objeto cultural. Así, es eidéticamente imposible para una pluma no ser un objeto cultural. Esto no significa, por supuesto, que no pueda usar un objeto natural "encontrado" (digamos, un pluma de ganso) *como* pluma de escritura. Pero es parte del *sentido* esencial de "pluma" que sea un objeto de alguna manera transformado: una pluma "encontrada" (un objeto natural idóneo para sumergir en la tinta y con el cual escribir) *no* es una pluma, sino un objeto usado *como* una pluma porque ella comparte estructuras eidéticas suficientemente relevantes con una pluma a ser usada como su substituto. Nosotros transportamos y modificamos las plumas de ganso para hacer de ellas plumas (instrumentos de escritura).

La manera en la cual las estructuras-de-sentido eidético gobiernan las empíricas, sin decirnos nada efectivo sobre ellas, requiere reflexión. Las esencias son

[80] *EJ*, 390. Cf., también, *LFLT*, 163; *EJ*, 390.
[81] Cf. *Ideas* I, §§ 8 a 12. *LFLT*, § 98; *C*, 146-149, *EJ*, Capítulo 3 y § 93-b

estructuras de sentidos vividos, no de realidad fáctica. Un pequeño ejemplo puede ayudar a hacer más claridad.

El aislamiento de la esencia "ego" responde a la pregunta: ¿Qué parámetros hay para que podamos (a partir de una reflexión cuidadosa y crítica) hablar de un "ego"? Pero este aislamiento no nos dice que pueda haber algunas otras creaturas que puedan llevarnos a *cambiar* nuestro sentido, o el uso del término "ego", para encajar en una estructura esencial de la cual hemos sido inconsciente (Los escritores de ciencia ficción prueban a expandir nuestras mentes en esta dirección, a través de una clase de variación ficcional libre). En este caso, nuestro viejo sentido esencial "ego" puede no estar equivocado –puede ser, incluso, una estructura esencial instanciada como *Homo sapiens*–. No obstante, llegaríamos a ver una estructura eidética relacionada, relacionada dentro de una posibilidad pura *a priori*.

Algo similar a nuestro ejemplo del "ego" ocurrió cuando la geometría no-euclidiana y los nuevos sistemas numéricos de la aritmética (por ejemplo, el sistema binario) fueron descubiertos: aprendimos que las estructuras eidéticas de nuestro numerar y nuestro contar eran parte de amplios sistemas de estructuras eidéticas de las matemáticas. Aprendimos que el mismo grupo de objetos sería contado de cualquier manera numérica diferente, pero autoconsistente. Pero también aprendimos que todos esos diferentes modos de contar están interrelacionados por leyes-de-semejanza o modos esenciales, que nuestra manera de contar –tanto como la otra manera autoconsistente eidéticamente– es "correcta", bien formada en un modo universal, entendible y explicable.

Que esos sentidos tal como son, exactamente porque nuestro sistema geométrico o numérico se fundó como "uno de muchos" de tales sistemas, no invalida su consistencia interna, ni su aplicabilidad a la naturaleza. Sin embargo, su aplicabilidad a la naturaleza no puede ser predicada sobre unos fundamentos eidéticos aislados. Por ejemplo, consideremos las siguientes dos sumas:

| | |
|---|---|
| 2 volúmenes de hidrógeno | 2 pesos de hidrógeno |
| + 1 volumen de oxígeno | + 1 peso de oxígeno |
| 1 volumen de agua | 3 pesos de agua |

La estructura matemática eidética "2+1=3" no es aplicable a la mezcla de volúmenes de gas, es aplicable a esos pesos. Lavoisier tuvo que aprenderlo empíricamente[82]. Sin embargo, una vez hemos aprendido esta aplicación pragmática de

[82] Esto resulta en que la "ciencia silogística" medieval es inaplicable, y que la ciencia necesita la combinación de la inducción y del tratamiento deductivo popperano de conjeturar y probar

la estructura eidética del mundo natural, hemos conocido que los pesos atómicos pueden ser repartidos matemáticamente, y sus correspondencias pragmáticas –sólo con otros análogos de las esencias matemáticas– convierten las matemáticamente en la herramienta más importante de las ciencias naturales.

Tan útiles son las matemáticas en la ciencia, que el descubrimiento de una estructura en la naturaleza que parece –a veces– no tener correlación matemática provocaría algunas veces el desarrollo de unas "nuevas matemáticas", a través del descubrimiento de un nuevo conjunto autoconsistente de axiomas que es un análogo de la estructura física observada. Esto ilustra cómo las estructuras eidéticas gobiernan la realidad y cómo el conocimiento empírico se requiere cuando vamos a conocer dónde y cómo ellas aplican a la realidad (Figurarse las características esenciales de unicornios no nos dirá nada acerca del mundo, excepto que, *si* alguna vez hallamos un unicornio, éste tendrá ciertas características –de otra forma, simplemente no es un unicornio).

Así, pues, el rol de la fenomenología en la filosofía es clarificar las características esenciales del sentido que vivimos, más que reemplazar la investigación empírica. Mientras las esencias son incondicionadas por cualquier facticidad, ellas sirven como las condiciones de posibilidad *a priori* de la facticidad o de la existencia. Así, el conocimiento de esencias ofrece una *fundamentación trascendental* para el conocimiento –fundamentación que, mientras se descubre en los actos subjetivos, localiza lo objetivo, parámetros *a priori* de la posibilidad pura, que son independientes de la facticidad de conceptos y teorías del ser humano.

## 6. *Conclusión*

Ahora que hemos terminado nuestra exposición del concepto husserliano de "esencia", vamos a resumir su visión. Las esencias son estructuras universales de sentido, *a priori*, que son independientes de las efectivas apariciones en el pensamiento y en la realidad, y que proveen la *fundamentación* epistemológica *de jure* de nuestras afirmaciones. Estas esencias son objetos de una clase especial, que pueden ser directamente encontrados en actos fundados de intuición categorial de la esencia, como un resultado de un cuidadoso ejercicio de variación libre en la fantasía. Las esencias "gobiernan" el mundo, no en un sentido causal, sino en el sentido que ellas son estructuras *a priori* de posibilidad pura, no afectadas por los seres, pensamientos o teorías. Como tal, el conocimiento de esencia provee una fundamentación para el conocimiento en cuanto "trascendental", en el nuevo sentido husserliano del término, una clase de conocimiento que trasciende nuestra conciencia inmediata, ingenua (sensorial y de otras formas).

CAPÍTULO VI

# TIEMPO VIVIDO

## 1. *Introducción*

Como hemos visto, Husserl proporcionó un marco científico riguroso para la descripción de los fenómenos Husserl insistió que la "ciencia", en su sentido completo, debe incluir más de lo que está presente en las ciencias positivas. En resumen: además de los llamados datos "objetivos", la ciencia debe incluir una explicación sistemática del encuentro subjetivo con tales datos. En un sentido, Husserl prosigue el programa cartesiano –de hecho, con muchos cambios– de hallar un método riguroso para establecer unos fundamentos epistemológicos firmes para la ciencia, que comience en la experiencia ingenua y termine con una aproximación autorreflexiva y sistemática (científica).

Los racionalistas y los empiristas habían observado hace tiempo que, mientras que los procesos físicos ocurren en espacio y tiempo, los procesos mentales parecen ocurrir en el tiempo, pero no en espacio. Debido a lo "subjetivo, pero científico" del método fenomenológico, el problema del tiempo es así una pregunta central y crucial para su metodología. Incluso los filósofos modernos habían observado que el tiempo subjetivo puede parecer que se acelera y se retrasa con respecto al tiempo objetivo o al tiempo del reloj, debido al entusiasmo, al aburrimiento, etc. Husserl, como el psicólogo americano William James, intentó explicar la naturaleza del tiempo subjetivo[1]. Husserl reconoció lo importante que es la fenomenología del tiempo para la metodología fenomenológica desde la primera edición de *Investigaciones lógicas*. Allí él observó que los momentos del tiem-

[1] Para documentar la deuda de Husserl con James, cf. *IL*, I, 365, 371, n. 16

po no son partes independientes del despliegue temporal o duración[2], y que el flujo temporal esencial de la "corriente de conciencia" hace del estudio del tiempo vivido o subjetivo una característica esencial del método y de la metodología de la reducción fenomenológica[3].

El reconocimiento de Husserl a la importancia del tiempo y de la prioridad epistemológica del tiempo vivido o subjetivo sobre el tiempo objetivo o del reloj lo llevó a dirigir seminarios e investigaciones sobre la conciencia inmanente o interna del tiempo, a partir del 1904 hasta 1910. Los resultados de estas investigaciones fueron publicados en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, en 1928. Este capítulo bosquejará algunos de los resultados destacados. Un ejemplo central para este capítulo será el sonido de una melodía. Para tal ejemplo, el lector debe imaginar que la melodía está siendo efectivamente oída, y más tarde pruebe a "recrear" ejemplos similares cuando efectivamente esté oyendo melodías (experienciar con la radio o con una grabación sería provechoso)

## 2. *Memoria primaria y memoria secundaria*

Enfoquemos, entonces, nuestra atención fenomenológica sobre la experiencia del tiempo. Debido al interés de los fenomenólogos en los fenómenos como aparecen, el presunto tiempo objetivo será ignorado al principio y nos concentraremos sobre tiempo subjetivo o fenomenológico[4]. Para mostrar la necesidad de este movimiento, considere el siguiente ejemplo. Mire un cierto objeto en el cuarto, por ejemplo, una taza. Cierre sus ojos y después ábralos otra vez. Según nuestra visión ingenua o pre-reflexiva del tiempo objetivo, esta taza es una unidad temporal que perdura. Pero su experiencia de ella ahora mismo se caracteriza por el cambio y por la separación temporal. Primero la taza fue vista por estar allí, después no estaba, luego estaba de nuevo. Puesto que, como fenomenólogos, debemos limitarnos a la evidencia de la experiencia efectiva, debemos para el presente "autodesconectarnos" de nuestra visión normal de la objetividad temporal, enfocarse mejor sobre cómo aparecen los objetos temporales.

Procedamos con otro ejemplo. Mientras este método toque solamente una pequeña porción de la extensa y compleja fenomenología de la conciencia inter-

[2] *IL*, 2, 410. Cf., también, *EJ*, 120
[3] Cf. *IL*, 2, 484.
[4] Cf. *T*, §§ 1-2, *EJ*, 79, y §§ 42, 64

na del tiempo de Husserl, tenemos la ventaja de proporcionar instrucción práctica en el método fenomenológico.

Considere la frase de la abertura de la *Quinta Sinfonía* de Beethoven: ***da da da dum***. (Recuerde que para que este ejemplo sea fenomenológicamente exacto, usted debe imaginarse que usted está oyendo efectivamente la melodía cuando lee las "notas" ***da*** y ***dum***.) ¿Cómo es que usted oye esta melodía como melodía? A primera vista parece haber algún problema con esto. Cada nota ocurre en un "punto-ahora" en su experiencia. Si usted oye solamente la nota que suena *ahora*, se puede decir que oye solamente la nota que está efectivamente presente[5]. Pero, por supuesto, usted oye cuatro notas cuando oye la melodía. ¿Las oye todas de una vez? Si es así, entonces oiría un acorde, no una melodía. Esto parece, de hecho, paradójico. Pero, vamos a enfocarnos sobre la nota final de la melodía: ***dum***. Representemos esta nota con una metáfora espacial[6]:

d u m

Observe que la nota tiene un comienzo (*d*...) y un final (...*m*). Etiquetémoslos A y B, respectivamente:

A B

Ahora observe que mientras oye el último momento de la nota B, A todavía está presente en su experiencia. A está presente, no como un sonido oído efectivamente cuando se oye B; usted no oye un "acorde de una nota". A sigue estando presente, pero presente *como pasado*, que es experiencialmente distinto de presencias perceptivas tales como ecos, reverberaciones, e imágenes diferidas. Husserl llama a esto "modos decursivos de un objeto temporal inmanente"[7] y lo representa con el diagrama siguiente:

[5] *T*, 45 s

[6] Los siguientes diagramas están basados en el diagrama de Husserl en *T*, 50

[7] *T*, 50.

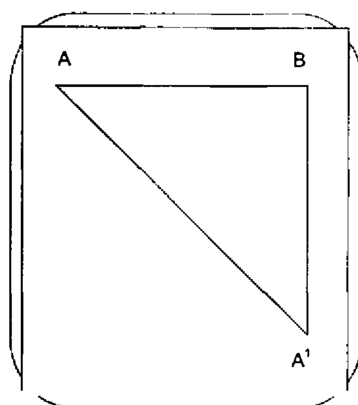



Figura 4. Retención – 1

A' es la retención de A que está presente cuando B está presente. La línea vertical BA' representa el "ahora" que es presente cuando la nota está cerca del final. Observe que la longitud de AB iguala la longitud de BA': esto es para indicar que la *duración* del tono AB está presente en el punto-ahora B. A no se recuerda en B, sino que es retentivamente aprehendido. La diferencia entre los dos llegará a ser evidente, como lo veremos Husserl llama a la retención *memoria primaria*, y llama lo que normalmente llamamos memoria: *memoria secundaria* o *presentificación*. Esto indica que hay dos maneras, estructuralmente distintas, en las cuales el pasado se presenta en los momentos de la experiencia actual.

Volvamos a nuestro ejemplo de la melodía y continuemos nuestro diagrama. Atienda cuidadosamente al sonido de la melodía (*da da da dum*) y observe que los tres cortos *da* están retentivamente presentes mientras se está oyendo el *dum*. Podríamos representar esto en nuestro diagrama como sigue:

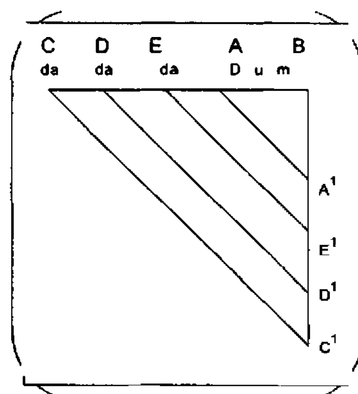



Figura 5. Retención – 2

Ahora observe que después de que la melodía para, poco después todavía permea el silencio, pero parece "confundirse" con el fondo, para continuar con nuestra metáfora espacial. Represente nuestro diagrama en un gran rollo de papel que se desenrolla, como un electrocardiograma o un sismógrafo·

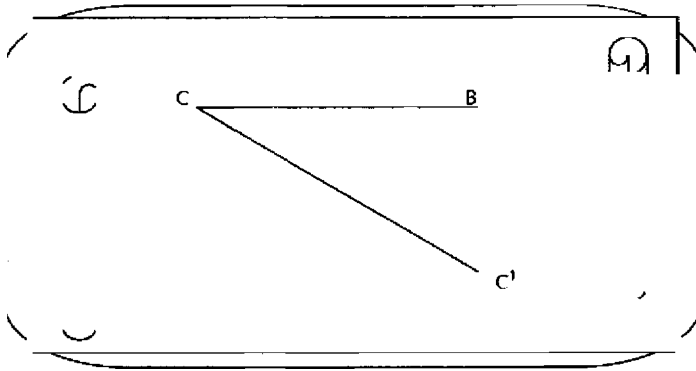



*Figura 6. Retención – 3*

Un poco después (y Husserl recalca que este proceso es gradual y no atomizado) la melodía se desvanece en su conciencia, como "confundiéndose con el 'vacío'"[8], como usted experiencia el próximo fragmento de la sinfonía. Observe, además, que esos desvanecimientos retentivos son sucesivos, uno tras otro. Husserl describe este proceso en términos de modificaciones de puntos-ahora. La nota C es oída. Entonces se oye D y C es retentivamente modificada, confundiéndose en el trasfondo. Entonces E es oída y D se hunde en el trasfondo, C se hunde aún más en el trasfondo, y así sucesivamente, de manera tal que una progresión temporal se despliega en el punto-ahora vivido como "efectivo", tal que en el B la melodía se presenta completamente. Husserl compara esta presencia con la cola de un cometa[9].

| | | | |
|---|---|---|---|
| Da | Da | Da | D u m |
| C' | D' | E' | A' – B |

A' está presente en el tiempo B como no *oído*, sino como "recién-oído". E' está presente como "recién-recién oído". D' está presente como "recién-recién-recién oído", etc., a través de la memoria primaria o retención.

[8] *T*, 47
[9] Cf. *T*, 57

Husserl recalca que estas modificaciones forman un *continuum*, más que una cadena atomizada. "Elegimos" las notas para la discusión, pero ellas se *presentan* junto con otras, con silencios medidos, etc. Una analogía para esto es la diferencia entre el deletreo normal y la representación fonética: en la última a menudo se encuentran más o menos particularidades que en el primero. Un interés diferente enfoca los diferentes tópicos.

Además, cada nota retiene su "posición temporal" como refundiéndose nuevamente en el pasado. Aunque frecuentemente "recordamos mal" el orden temporal de las cosas (en la memoria secundaria), esto sucede raramente dentro *retención*.

Ahora, nuevamente, regresemos al tema iniciado de la *Quinta Sinfonía* de Beethoven: *da da da dum* –pausa– *da da da* ____ (silencio). ¿Le engañaron? Muy seguramente algunos lectores casi escucharon el final *dum* que fue omitido. Esto es porque el grosor del presente viviente, del ahora, también se extiende hacia adelante, en lo que Husserl llama *protensión*. Las protensiones son las experiencias del futuro en el presente. Ellas fluyen hacia (mejor que *desde*) el presente, ellas forman un *continuum*, etc., así como las retenciones; sin embargo, con una diferencia muy importante de ellas: pues como lo "protendido" no ha sido aún (ahora), es algo indeterminado (este fenómeno es algunas veces más vagamente llamado la opacidad del futuro). El grado de esta indeterminación varía. Quizás, si usted está familiarizado con la *Quinta Sinfonía* de Beethoven, protendió la nota omitida con absoluta exactitud, en el ejemplo anterior. Por ejemplo, al ir leyendo este capítulo, usted protiende vagamente (algunas veces decimos: "anticipa") su final –no en el sentido (esperamos) de la expectación *consciente* de su final, sino en el sentido de que usted establece una longitud aproximada por el tamaño del libro y por el número de capítulos que siguen, y sin mirar las páginas que faltan usted tiene vagamente una conciencia de ellas, y probablemente, mientras yo continuamente cualifico esta afirmación, adicionando una expresión entre paréntesis después de otra, cualificando los cualificadores y, además, prolongando una ya extremadamente larga y abarcadora oración, como un escritor a quien pagan por cada palabra, usted seguramente ahora tiene conciencia de que ya es tiempo de que finalice esta oración. Ahora, mientras la anterior oración se hacía cada vez más larga, usted probablemente primero se sintió vagamente inquieto, hasta que creció totalmente desproporcionada y usted llegó a ser consciente de que pro-

tendió de hecho el final de la misma. Usted no protendió un fin particular para ella, porque, a diferencia de la *Quinta Sinfonía* de Beethoven, no estaba familiarizado con el contenido.de este capítulo. Como lo muestra el ejemplo, una de las mejores maneras para hallar protensiones es a través de los vagos sentimientos de frustración

Observe que una vez se enfoca sobre la dimensión de lo retentivo y lo protentivo del presente viviente, el "ahora" mismo parece prácticamente desaparecer: esta experiencia de momentos está tan llena de protensiones y retenciones que queda un pequeño espacio para la *percepción* presente de una nota. Husserl llamó atención a la dependencia del ahora de las estructuras retentivas y protentivas al decir que "la fase-ahora es concebible sólo como el límite de una continuidad de retenciones"[10] y al llamar al punto-ahora un "límite ideal" en el *continuum* de retenciones y protensiones[11]. Esto no quiere decir, sin embargo, que no experimentamos realmente las percepciones originales. Husserl es claro al afirmar que las "impresiones primarias" deben ser la fuente originaria de todas las retenciones[12].

Ahora que hemos visto la dimensión protensional y retencional del presente viviente, vamos a considerar otro ejemplo. ¿Recuerda el tema de Beethoven? Ahora recuérdelo claramente. La manera como usted lo recuerda esta vez es una *memoria secundaria*, en terminología husserliana, porque se ha desvanecido retencionalmente "en el vacío"[13], y ahora tiene que ser "re-creado", o, como dice Husserl, *re-presentación* [*Vergegenwärtigung*][14].

La presentificación puede tomar diferentes formas. Su memoria puede ser vaga o distinta, y esto de dos maneras: usted puede tener un vago recuerdo de distintos objetos, o distintos recuerdos de un vago objeto. También usted podría, por ejemplo, ver nuestra melodía "de un vistazo", o puede "recorrerla" en su memoria –usted puede considerarlo, o reexperienciarlo–. Examinemos el caso de recorrerla en la memoria. Primero que todo, observe que su estructura retencional es esencialmente la misma en la memoria secundaria como lo fue cuando usted la oyó primero al comienzo de este ejemplo: una nota seguida de otra, cada una tornándose sucesivamente modificada retencionalmente, etc. Pero hay una importante diferencia en su estructura protensional, porque ella ya pasó y ahora usted conoce lo que sucedió. Usted conoce cuál nota sigue a cuál, y cuando usted

[10] *T*, 55

[11] *T*, 61.

[12] *T*, § 13

[13] *T*, 67.

[14] Cf también *T*, 67

recorre su memoria, las protensiones de la melodía son distintas. Por ejemplo, si usted recordó propiamente el solapamiento del ejemplo (*da da da dum, da da da _ _____*), no fue engañado esta vez.

Pero hay una diferencia más importante entre memoria primaria y memoria secundaria. La melodía completa es presentificada *como pasada* en la memoria secundaria –usted no *oye* una nota en el ahora y retiene las otras, usted no está oyendo nada, excepto metafóricamente–. Mientras que la melodía es recordada tiene una estructura protensional y retencional, esa de *este* ahora. Cuando se le pidió recordar el ejemplo, éste se encajó dentro de un punto-ahora posterior en su experiencia, que tiene él mismo una estructura protentiva y retencional, de modo que su experiencia tuvo que puntualizar dos capas de protensión y retención sedimentadas. Estas capas fueron, primero, la estructura protentiva y retencional de la *rememoración* de la melodía; y, segundo, la estructura protensional y retentiva de la estructura *rememorativa* de la melodía en el contexto de su experiencia, conducida al presente ahora (lo que le dice a usted, en el contexto de la retención *presente*, qué tan larga fue la lectura del ejemplo). Así, en un sentido, la presentificación corporaliza o presenta dos "ahora" distintos: el ahora del tiempo rememorante y el ahora del tiempo rememorado[15].

Una diferencia final que observamos entre la memoria primaria y memoria secundaria es que mientras únicamente podemos observar la retención refundiéndose en el trasfondo, incapaces de evitarlo, estamos en libertad de evocar voluntariamente (sujetos, por supuesto, a algunas limitaciones)[16]. Podemos recorrer rápidamente una memoria, o saborearla lentamente; pero podemos solamente observar el flujo inexorable del presente en el pasado.

## 3. *Tiempo objetivo*

Ahora que hemos descrito las estructuras del protensión, retención y memoria secundaria, debemos volver a la cuestión del tiempo objetivo. ¿Cómo se correlaciona el tiempo objetivo o se halla en el flujo del tiempo fenomenológico o subjetivo? Ahora tenemos las herramientas para proporcionar un breve bosquejo de este proceso.

[15] *T*, 81
[16] *T*, 20

Hemos observado que la emergencia incontrolable y refundimiento del punto-ahora siempre-renovado es –a través de la modificación protentiva y retentiva– convertido en objeto y secuencias temporales re-identificables, cada uno con su posición temporal inalterada. Usando la memoria secundaria hemos visto que –por su "doble punto-ahora"– dos posiciones temporales distintas pueden ser copresentadas. La sucesiva aplicación de esta expansión del punto-ahora, a través de la presentificación de distintos objetos temporales con sus posiciones temporales, es la que provee evidencia de la unidad del tiempo objetivo. Por supuesto, no podemos copresenta todas las posiciones temporales, puesto que nuestra capacidad de copresentación es limitada[17]. Pero, porque "Un ahora está siempre y esencialmente es un punto-límite de un intervalo de tiempo"[18], y porque "Las partes coincidentes (de la continuidad cambiante de los campos temporales) son individualmente identificados mientras los intuimos y continúan regresando en el pasado"[19], podemos ver que –y usando ejemplos de nuestro propio pasado, verificar que– todos son intervalos del "uno y único tiempo objetivo"[20]. En otras palabras, porque los punto temporales subjetivos permanecen fijos en la recesión retentiva de la experiencia, y porque puede devolver o "soltar" voluntariamente momentos, cada uno con su propia posición única, podemos mantener un "punto de vista de testigo" del flujo completo de los puntos ahora objetivamente fijados, esto es, del tiempo objetivo. Por supuesto, la objetividad del tiempo objetivo es desarrollada genéticamente en el curso de la constitución del tiempo vivido y del espacio objetivo, y de todas las intrincaciones de lenguaje y cultura. (Recordemos que para Husserl la "objetividad" es, básicamente, intersubjetividad fundada en la intersubjetividad trascendental) Usando el lenguaje, nosotros podemos correlacionar, verificar y corregir nuestro análisis del tiempo y el espacio objetivos, las actitudes culturales y las decisiones, etc. El rol central del lenguaje en el *Lebenswelt* es bien atestiguado en los siguientes escritos fenomenológicos de Husserl y de sus seguidores[21], y así, se provee más ilustración de la constitución del tiempo objetivo. Sin embargo, no se puede reducir la fenomenología a fenomenología del lenguaje. Se necesita pensar únicamente la adhesión física de los padres y los niños a evitar la práctica filosófica actualmente prevalente de reducir todo lo objetivo a un relativismo de los *juegos de lenguaje* o a la interpretación aparentemente sin fundamento de la interpretación de los actos

[17] *T.* 90
[18] *Ibíd*
[19] *T.* 90 s
[20] *T.* 91. Cf., también, *EJ*, 174
[21] Esto será el tema de los Capítulos VIII y X, *Infra*.

de habla. Es de notar que Husserl aisló, identificó y dio nombre a estructuras de la vida cotidiana, tales como protensión y retención, las cuales no tenían aún su forma dentro del lenguaje, pese al hecho de que ellas sirven como estratos básicos de todas las experiencias en el *Lebenswelt*.

## 4. *Conclusión*

A través de un resumen de la descripción fenomenológica de Husserl de algunas estructuras del tiempo vivido, hemos descubierto la manera en la cual se presenta la dimensión temporal del *presente viviente* proveyendo evidencia intuitiva que nos habilita para evadir algunas paradojas filosóficas tradicionales acerca del tiempo vivido, de acuerdo con las cuales el tiempo es "nada", que el "ahora" es tan fino como si fuera inexistente, que el pasado se ha "ido" y es, por lo tanto, nada, y, el futuro "todavía no es" y, por tanto, es nada[22]. No nos quedamos atrapados en un eterno, y adimensionado "ahora": nuestro ahora viviente contiene estructuras retencionales y protensionales que se incrustan en algún ahora en la larga corriente de la experiencia, el *Lebenswelt*. Además, hemos visto cómo es que el tiempo subjetivo contiene ya dentro de sí "semillas" o "pistas" que sirven como la base para la constitución del tiempo objetivo, al que apunta el cumplimiento fenomenológico para hallar las estructuras subjetivamente vividas de la objetividad. Sin embargo, como la objetividad implica la intersubjetividad, y como el lenguaje juega un rol principal en nuestro entendimiento de nosotros mismos y de nuestras relaciones con los otros, vamos ahora a volver nuestra atención a la descripción fenomenológica del uso del lenguaje.

[22]San Agustín en las *Confesiones* (Libro XI) ofrece un buen ejemplo de esta paradoja tradicional del tiempo

Capítulo VII

# LENGUA VIVIDA

## 1. *Introducción*

Husserl fue muy consciente de la importancia única y central del lenguaje en nuestras vidas. Reconoció que el lenguaje se requiere para el pensamiento científico o teórico[1], que la mayor parte de nuestra vida mental interior inexpresada es de naturaleza lingüística y simbólica[2], y la fenomenología misma utiliza el lenguaje[3].

Debido a su compromiso con la descripción de la experiencia vivida, la fenomenología del lenguaje no comienza con un análisis de la sintaxis, la semántica, la gramática o las proposiciones, sino más bien con el análisis del acto lingüístico de significar, es decir, la experiencia intencional de sentido lenguaje-en-uso. Husserl usa el acto de significar (un acto-de-habla descrito fenomenológicamente) como paradigma para su análisis del lenguaje[4] Este punto de partida, sin embargo, no limita la fenomenología del lenguaje a una psicología descriptiva del hablante[5]. Muchas características del uso-del-lenguaje son completamente objetivas –pero el fenomenólogo debe descubrir estas características objetivas de los actos subjetivos de la evidencia vivida, para mantener el compromiso fenomenológico de un acercamiento rigurosamente empírico y una aproximación

[1] Cf. *IL*, I, 215 s., y 2. 597. *Intro* 1913, 5; *LFLT*, 336.

[2] *IL*, I, Primera Investigación, § 8

[3] C, 220. Los elementos trascendentales y hermenéuticos en el uso del lenguaje en fenomenología es tema de los Capítulos VIII y X, *Infra*

[4] *IL*, I, Primera Investigación Lógica, § 5

[5] En interés de la brevedad utilizaré "hablante" u "oyente" (etc.) para referir "hablante/ oyente/escritor/ lector", etc., a menos que sea restringido de otra manera en el contexto.

evidencial. Algunas características del uso-del-lenguaje se pueden descubrir sólo a través de un "giro subjetivo": estas características son inaccesibles por vía de los acercamientos tradicionales de la filosofía del lenguaje (tales como el análisis conceptual, el análisis del lenguaje ordinario, el análisis estructural, etc.)

La relación exacta entre el "giro subjetivo" de la fenomenología y las características objetivas del lenguaje es compleja, y toca la naturaleza misma de la fenomenología, puesto que el fenomenólogo utiliza el lenguaje en el curso de su investigación. Por lo tanto, este capítulo primero presentará un breve esbozo de la relación entre el lenguaje y la fenomenología (§ 2). Entonces, se resumirán algunos de los resultados más importantes de las descripciones de Husserl sobre las características eidéticas del uso-del-lenguaje (§ 3), dando atención especial a las relaciones entre sentidos, conceptos y esencias vividas (§ 4), y al problema de los cambios lingüísticos (§ 5) Los Capítulos VIII y X, *Infra*, discutirán más allá el tema del uso del lenguaje dentro del método fenomenológico *completo*, en el sentido de un método científico.

## 2. *Lenguaje y fenomenología*

El lenguaje juega un papel clave en la fenomenología. Aunque el uso del giro reflexivo cartesiano para examinar nuestra propia experiencia vivida no es sí mismo un acto expresivo, el aprender el método fenomenológico, la preparación para la reducción y la descripción efectiva de la experiencia vivida consiste, en gran parte, en tales actos. La fenomenología es, después de todo, un esfuerzo intersubjetivo –no sólo hay un enfoque sobre las experiencias, ellas "se ponen en palabras" en la descripción fenomenológica[6]–. Esto significa que el rol del lenguaje en la ciencia fenomenológica debe ser examinado cuidadosamente como parte de la fenomenología de la fenomenología[7]. Husserl comenzó su explicación de la fenomenología en *Investigaciones lógicas* con descripciones de los actos-de-sentido y regresó sobre ello para proporcionar descripciones detalladas de la experiencia viva del uso-del-lenguaje y su rol en la realización de la empresa fenomenológica, en muchos de sus trabajos subsecuentes[8].

[6] Examinemos este tema cuidadosamente en el Capítulo VIII. *Infra*.

[7] Regresamos a este tema en los Capítulos VIII y X. *Infra*

[8] Efectivamente como las *Investigaciones lógicas* proporcionan una explicación de los problemas que condujeron a Husserl a desarrollar el método fenomenológico, las primeras descripciones del lenguaje en esa obra (en la Primera Investigación) son pre-fenomenológicas. Entonces, Husserl retorna al tema en la Quinta y Sexta Investigaciones para proveer un segundo, más completo conjunto de descripciones del lenguaje, después de haber alcanzando el nivel de la descripción fenomenológica. Cf. Capítulo II, *Supra*

Husserl observa que el empleo de la reducción fenomenológica resulta en un "cambio del sentido" de los términos tomados (como es necesario) del lenguaje ordinario, pre-filosófico[9] Este cambio del sentido es triple. Primero, debido a la *epojé*, toda referencia a conceptos matizados metafísicamente se substituye en términos de evidencia fenomenológica experimentalmente inmanente[10]. Esta es la razón por la cual Husserl distingue cuidadosamente los actos fenomenológicos de conciencia de los actos psicológicos: la psicología no se libera a sí misma del compromiso con el realismo ingenuo.

En segundo lugar, debido a la reducción eidética, Husserl se enfoca sobre las características eidéticas de las intenciones significativas, que permanecen idénticas pese a la ocurrencia de actos diferentes en egos diferentes[11].

En tercer lugar, puesto que la investigación reflexiva explora y tematiza más laboriosamente la riqueza increíble de la conciencia, las descripciones fenomenológicas revelan una complejidad cada vez mayor de estructuras correlacionadas de la experiencia. Así los significados de términos serán alterados progresivamente bajo reducción, no sólo por la "desconexión" de la metafísica implícita de la actitud natural y de la "universalización" de la estructura eidética, sino también porque lo que se puede llamar la dimensión "pragmática" de la fenomenología. A través de la *práctica* de la fenomenología hay un continuo descubrimiento, mediante "largas investigaciones"[12], de las estructuras de la conciencia previamente no tematizadas, trayéndolas a la claridad fenomenológica[13].

Así, la fenomenología, que comienza con una experiencia en la actitud ingenua, inicia también con el lenguaje natural a-reflexivo, y después lo controla y refina de maneras metodológicamente restringidas de clarificar su conexión con la experiencia vivida a través de descripciones graduales, reflexivas, de las intenciones significativas y su rol en nuestra vida[14].

[9] Cf. *Ideas* I, §§ 34, 64, 66; *C*, 220. Este tema discutiremos ampliamente en el Capítulo VIII *Infra*

[10] Cf *IL*, I, 215 s., 227 s., 239, 286-288; e *Ideas* I, §§ 32 y 64. Regresamos a este tema en el Capítulo VII, § 6, *Infra*.

[11] Cf. *IL*, I, 287 s.; *Ideas* I, § 4

[12] *Ideas* I, Introducción

[13] Cf *IL*, I, 29, 226, y 2, 512 s.; *Ideas* I, §§ 75 y 84, *CP*, 49. Acabamos de ver ejemplos de esto en las descripciones de protensión y retención en el Capítulo VI Esto tiene que ver con el uso del lenguaje dentro del método fenomenológico, que discutiremos en los Capítulos VIII y X, *Infra*.

[14] Cf. *IL*, I, 202; *Ideas* I, § 84.

## 3. *Algunas características eidéticas de las intenciones significativas*

Husserl observa que tradicionalmente el acto de discurso había sido analizado como un sonido físico o verbal asociado con una cierta clase de estado mental. Husserl rechaza explícitamente esta división no como incorrecta, pero sí como sobresimplificada: donde la tradición encuentra solamente dos elementos Husserl encuentran muchos[15]. Habiendo observado los elementos del sonido físico en su pasar, Husserl se enfoca en una descripción fenomenológica de la intención significativa vivida, distinguiéndola cuidadosamente de cualquier clase de estado mental.

### 3.1 Notificación[16]

Una expresión no sólo dice algo al oyente mediante su sentido, también *notifica* algo sobre el estado interno del hablante. Por ejemplo, si uno dice "el gato está sobre el tapete", la expresión no sólo le dice algo sobre el lugar del gato, también le indica vagamente el tema que le concierne a su conciencia, a saber, que está ahora pensando sobre el gato:

> (...) todas las expresiones, en el discurso *comunicativo*, funcionan como *señales*. Son para el que escucha señales de los «pensamientos» del que habla; es decir, señales de las vivencias psíquicas que dan sentido –como también de las demás vivencias psíquicas–; todas las cuales pertenecen a la intención comunicativa. Esta función de las señales la llamaremos *función significativa*. El contenido de la notificación son las vivencias psíquicas notificadas[17].

Esto no significa que cuando uno dice: "el gato está sobre el tapete", que usted tiene una comprensión clara y distinta de su estado interno o privado[18]. Ni significa necesariamente que usted se enfoca sobre lo que es notificado:

[15] Cf. *IL*, I, 239, 243 s., y 2, 473 s.

[16] En la versión inglesa del texto se usa la expresión *Intimation* que se traduce aquí como *notificación*. Se refiere, concretamente, a la *expresión en función notificativa* –de acuerdo con la traducción de *Investigaciones lógicas* de Manuel García Morente y José Gaos, cf. *Primera Investigación*, § 8, p. 241. En inglés la voz *Intimation* filológicamente refiere un anuncio formal, desde el siglo XV; y, desde *ca.* el siglo XVI, una expresión firmada; es decir, en ambos casos, como se observa, se trata –de suyo– de *expresión en función notificativa* –como a la letra traducen del alemán García Morente y Gaos, *kundgebenden* como *función notificativa*. No obstante, conviene indicar que se pudiera traducir también como *expresión*, pero carecería de la función *notificativa* (N. del T.)

[17] *IL*, I, 240

[18] *LFLT*, 247

La comprensión de la notificación no es un saber conceptual de la notificación; no es un juzgar de la misma especie que el anunciar; sino que consiste tan sólo en que el oyente aprehende (apercibe) o simplemente *percibe* al que habla y lo percibe *intuitivamente* como una persona que expresa esto o aquello[19].

El sentido en el cual un oyente "percibe" un hablante expresar este o aquel estado privado es explicado cuidadosamente:

El habla corriente nos concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas: «vemos» la cólera, el dolor ajeno, etc. Este modo de hablar es perfectamente correcto, si consideramos como percibidas, por ejemplo, las cosas exteriores corpóreas y si, en términos generales, no limitamos el concepto de la percepción al concepto de la percepción adecuada, de la intuición en sentido estricto. (...) El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción «externa», no «interna». Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada[20].

Este análisis de la función notificativa del acto expresivo demuestra que para Husserl el punto de entendimiento de una expresión no es, como la tradición lo concebía, un simple aprehender el "estado mental" del hablante –aunque este estado es vagamente notificado no lo es el significado de la expresión.

## 3.2 Contenido

El sentido o *contenido* de un acto expresivo no es un estado mental notificado o un acto de un ego particular, sino la estructura objetiva afirmada en tal acto:

La cuestión sobre el sentido y significación del enunciado no será normalmente entendida por nadie de tal modo que vaya a recurrir al juicio como vivencia psíquica. (...) lo que el enunciado enuncia es siempre lo mismo, sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga. (...) En esa significación idéntica, que como idéntica podemos traer siempre a conciencia evidente en la repetición del enunciado, no se descubre nada de un juicio ni de una persona que juzga[21].

[19] *IL*, I, 240
[20] *IL*, I, 240 s.
[21] *IL*, I, 247

Es esta distinción entre el "contenido ideal" y los "actos transitorios" de expresiones la que distingue los análisis de Husserl de la intención significativa de cualquier clase tradicional de "teoría de la imagen mental del sentido", según los cuales el sentido de una expresión es una cierta clase de estado mental. La naturaleza del sentido o del contenido de un acto expresivo será clarificada más adelante cuando examinamos su objeto intencional (cf. § 3.4, *Infra*)

### 3.3 Símbolos

La expresión misma utiliza *símbolos* para llamar nuestra atención sobre los sentidos. Sin embargo, no enfocamos nuestra atención en los símbolos mismos: "la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido, señalar hacia el sentido"[22]. Esta es una característica esencial de un símbolo que cuando funciona correctamente difícilmente lo notamos a él mismo, más bien nos enfocamos sobre su sentido[23] Una forma para notar esto es repetir una y otra vez una palabra, hasta que deje de "significar" algo para usted y aparezca extraño –un tal ejercicio le hace perder al símbolo su transparencia.

Otra característica esencial de los símbolos es que no hay conexión esencial entre su forma y su significado. La conexión es arbitraria, establecida por convención[24], de modo que diversos idiomas pueden utilizar diversos símbolos para comunicar los mismos significados.

### 3.4 Objeto intencional

Una expresión no sólo dice algo, se refiere a un *objeto intencional* o a un *correlato objetivo*[25]. El objeto intencional de una expresión es de lo que se habla, mientras que el significado de una expresión es la manera de tratar ese objeto. Husserl utiliza dos ejemplos para clarificar esta distinción:

Los nombres nos ofrecen los ejemplos más claros de separación entre la significación y la referencia objetiva. Con los nombres se emplea –en este último sentido– la expresión de «nombrar». Dos cosas pueden significar distinta cosa y nombrar una misma. Así, por ejemplo, *el vencedor de Jena* y *el vencido de Waterloo* [dos maneras distintas de referirse a Napoleón] –*el triángulo equilátero* y *triángulo equiángulo* [dos maneras de referir al mismo objeto geométrico]–. La significación

[22] *IL*, 1, 242.
[23] Cf *IL*, 1, 263-265, y 2, 652; *Ideas* I, §§ 43 y 52, *LFLT*, 25
[24] Cf *IL*, 2, Sexta Investigación, § 14.
[25] *IL*, 1, Primera Investigación, § 12, y 2, Quinta Investigación, § 17.

expresada es en los ejemplos claramente distinta; sin embargo, ambas expresiones mentan el mismo objeto[26].

Husserl también distingue el objeto intencional de una expresión de su significado, llamando el objeto, el "*objeto que* es intencionado", más que "*el objeto tal como es intencionado*"[27] Por supuesto, debido al compromiso de la fenomenología con la descripción de la experiencia vivida, el objeto intencional es un objeto experienciado, un objeto-polo de una intención que se da o se dirige al ego-polo, más que un objeto real, en el sentido del realismo ingenuo de una cosa independiente de la mente.

3.5 Materia intencional

Considere las diversas formas en las cuales un objeto puede ser pensado, por ejemplo: ¿"Está el gato sobre el tapete?", "El gato está sobre el tapete", "¡Si solamente el gato estuviera sobre el tapete!", "¡Si el gato estuviera sobre el tapete!" "¡Ponga el gato sobre el tapete!". Estas cuatro expresiones tienen algo en común y algo que las diferencia. El elemento común (que es sugerido por "la armonía de las formas gramaticales"[28]) es que "la objetividad intencional" de tales actos (en este caso, la localización del gato) es la misma[29]. Husserl llama este elemento común *materia de la intención*:

> La materia [intencional] (...) es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que aprehenda el objeto [intencional] correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo[30].

Observe que la materia intencional y el objeto intencional pueden ser diferentes: "este es un triángulo equilátero" y "este es un triángulo equiángulo" tienen el mismo objeto intencional, pero difieren en la materia intencional en virtud de sus significados diferentes La materia intencional, entonces, es una combinación del significado y del objeto intencional.

[26] *IL*. 1, 249, corchetes del presente autor
[27] *IL*. 2, 513
[28] *IL*. 2, 521.
[29] *Ibíd*.
[30] *IL*. 2, 523

### 3.6 Calidad del acto

Aún expresiones que tienen el mismo objeto y la misma materia intencional pueden diferir: "¿Está el gato sobre el tapete?" y "el gato está sobre el tapete" difieren en su *calidad del acto*. La primera expresión es una pregunta, la segunda una aserción. Otras calidades de actos son, por ejemplo, el juicio, la conjetura y el deseo[31].

### 3.7 Esencia semántica

Dado que ninguna expresión de materia intencional se da sin una calidad de acto y ninguna calidad de acto ocurre independientemente de una materia, Husserl llama a la unidad de estas dos características: la esencia intencional del acto, y, en los casos donde el sentido del acto es lingüístico, llama esta unidad: *esencia semántica* del acto[32].

### 3.8 Plenitud

Hay más de un acto de expresión, que su esencia intencional. Como tal, un acto puede ser puramente significativo, con nada más que palabras y significados previamente en la mente, o puede ser parcialmente (o enteramente) intuitivo, con alguna imagen o representación intuitiva del objeto intencional previamente en la mente. El contenido intuitivo de un acto tal se puede presentar con mayor o menor claridad, a lo cual Husserl llama grados de *plenitud*. Mientras que el significado de una expresión se mantiene inalterado, el objeto de la expresión puede aparecer en la conciencia "cuando aumenta o disminuye la plenitud y la vivacidad (...) el objeto ya aparece con mayor claridad y distinción, ya se disipa en una nebulosa confusión, palidece en sus colores, etc."[33]

### 3.9 Cumplimiento

Se observó antes que la fenomenología cambia gradualmente la significación de los términos tomados del lenguaje ordinario, trayéndolos a claridad fenomenológica[34] La *Sexta Investigación Lógica* se dedica por completo a describir este proceso de traer expresiones para el *cumplimiento* intuitivo.

[31] *IL*, 2, Quinta Investigación, § 20.
[32] *IL*, 2, Quinta Investigación, § 21.
[33] *IL*, 2, 526, y cf. 647 s., 650 s., 653 s., 659-663.
[34] Se debe recordar que los fenomenólogos necesitan, de vez en cuando, inventar nuevos términos, tal como debió hacerlo Husserl al introducir los términos "protensión" y "retención"

A los actos intencionales, que tienen el carácter de rendimientos o del conocimiento o de la identificación, por un lado (actos de cumplimiento)[35], o, por otra parte, de la distinción o separación de cosas en conflicto (actos frustrados o incumplidos)[36], Husserl los llama *actos objetivantes*, cuya clase incluye todos los intenciones significativas[37] Los actos de objetivantes pueden ser *significativos* o *intuitivos*, o una mezcla o combinación de ellos[38]. Algunos ejemplos ayudarán a hacer claras estas distinciones.

Tome la aserción "el gato está sobre el tapete". El sentido de esta aserción se puede traer al cumplimiento intuitivo por la observación perceptiva (o imaginativa) del gato en cierta localización (en el tapete) y ella también puede ser traída a la clara frustración intuitiva, por la observación perceptiva del gato en otra localización (digamos, en una silla). Sin embargo, la aserción no requiere tal cumplimiento intuitivo para su mera comprensión. No se necesita que ocurran imágenes intuitivas para que la aserción sea entendida –una mera captación del sentido de las palabras, es decir, del flujo de las palabras tomadas en su intención significativa, es suficiente para entender–. Esta es la clase de cosas que ordinariamente ocurren al leer un libro o escuchar una conferencia. Los sentidos expresados se entienden con una presentación puramente lingüística o significativa, y sólo en casos raros ocurre que haya imágenes intuitivas adecuadamente satisfacientes. Usualmente, aprehendemos el sentido de las palabras con una mera presentación de ellas. Las representaciones significativa e intuitiva pueden ambas ocurrir en la misma intención significativa, en el llamado acto objetivante *mezclado*. Por ejemplo, si alguien dice, "el gato está sobre el tapete" usted puede percibir (o imaginar pictóricamente) un gato en una silla y representar significativamente "sobre el tapete".

Husserl observa que la forma más completa de evidencia es la evidencia *vivida*, en la que se presenta a uno mismo el objeto significado (en su manera significada), en la intuición adecuada[39]. Esta evidencia vivida (intencionalmente presentada) de la cosa es la meta de las extensas investigaciones de la fenomenología, con las cuales logramos una firme aprehensión de los significados del término, analizando cuidadosamente sus relaciones con sus sentidos vividos[40].

[35] *IL*, 2, Sexta Investigación, §§ 8-10
[36] *IL*, 2, § 11.
[37] Cf. *IL*, 2, 598-599, 601, 624 s., 635
[38] Cf. *IL*, 2, 626, 636, 655-666
[39] *IL*, 2, 599, 685, 696 s.
[40] Cf *IL*, 1, 202.

La mera presencia de una imagen intuitiva de cierta clase no es, sin embargo, suficiente para que ocurra el cumplimiento de una intuición. La imagen debe ser *aprehendida como* un cumplimiento del sentido deseado[41]. Por eso es que la misma intuición (digamos, una percepción del gato en el tapete) puede servir para el cumplimiento de varios significados (por ejemplo, "Este es un gato", "Este es un tapete", "El gato está sobre el tapete").

## 4. *Sentidos vividos, conceptos y esencias*

Para Husserl, no todos los sentidos vividos son lingüísticos: *sentido* es una categoría más amplia que el sentido lingüístico. Así, pues, Husserl utiliza a veces el término "sentido" para referir lo *a priori*, la posibilidad esencial del sentido expresado lingüísticamente o de la construcción conceptual[42]. Cuando se aprehende un sentido (siendo el ideal de esta aprehensión un cumplimiento intuitivo) podemos construir un *concepto*.

El concepto es el objeto idéntico que se puede intencionar en varios actos expresivos (con o sin cumplimiento intuitivo). Como tal, los conceptos son objetivos e independientes del capricho subjetivo. Sin embargo, los conceptos son convencionales, parte de una lengua histórica, con sus tradiciones, prejuicios, etc.[43]. Ellos se pueden relacionar más o menos de cerca con las posibilidades puramente esenciales del sentido vivido, con las esencias, incluyendo las esencias que gobiernan la posibilidad de expresar los sentidos lingüísticamente[44].

Aunque muchas expresiones lingüísticas están relacionadas (más o menos clara y adecuadamente) con las esencias, requieren un examen cuidadoso de su *contexto* (verbal, psicológico y circunstancial) para ser interpretadas apropiadamente, por varias razones. Algunas expresiones son vagas o equívocas[45], algunas son modificadas desde su forma o sentido usual[46] y otras son recortadas[47]. También, algunas expresiones (por ejemplo, los pronombres personales, y "límites-subjetivos de las expresiones" tales como "aquí", "ahora", "ayer", etc.) son

[41] Cf. *IL*, I, Primera Investigación, §§ 17, 23, y 527-530
[42] Cf. *IL*, I, 215, *Ideas* I, §§ 73 y 124; *LFLT*, § 2
[43] Cf. *LFLT*, 23 s., OG, 358 ss.
[44] Cf. *IL*, 2, investigación IV.
[45] *IL*, 1, 273, 278
[46] *IL*, 2, 456.
[47] *IL*, 1, 277.

esencialmente ocasionales, por lo cual se requiere conocimiento del contexto para su comprensión completa[48].

## 5. *Cambio lingüístico*

Se puede decir que la fenomenología misma provee una base para entender la naturaleza del lenguaje y del cambio lingüístico. El fenomenólogo, como cualquier hablante, no inventa la lengua, más bien encuentra y apropia una lengua preexistente que tiene una historia, una gramática y vocabulario propios. En este sentido, el lenguaje, como una herramienta de piedra o una vivienda, es un artefacto objetivo, cultural. Sin embargo, el lenguaje mismo crece y se desarrolla con su *uso*[49]. Hemos visto ya este proceso en miniatura en nuestra explicación de la manera en la cual los sentidos de términos del lenguaje natural se modifican con la práctica de la fenomenología. El método fenomenológico, de enfocarse sobre y de describir las intencionalidades vividas de la existencia, nos permite utilizar nuestro lenguaje artificial para adaptarnos a nuevas situaciones, incluyendo algunas en las cuales realicemos cambios controlados al lenguaje mismo[50]. Por ejemplo, hemos visto que los fenomenólogos crean nuevos términos y proporcionan las aplicaciones técnicas para los viejos términos en la dirección de explicar la experiencia intencional. Nuevos (o recientemente descubiertos) elementos tales como islas, cohetes, o protensiones requieren nuevos términos. Nuevas situaciones o prácticas tales como la democracia, el divorcio o la reducción fenomenológica requieren nuevas maneras de pensar y de hablar.

El cambio lingüístico no es arbitrario, sino gobernado por dos niveles distintos de reglas, las de gramática y las de esencia. Si ignoráramos las reglas convencionales de la gramática (como Humpty-Dumpty), perderíamos nuestra capacidad de ser entendidos por otros. Las leyes esenciales del sentido posible también restringen nuestro uso significativo del lenguaje[51]. Por ejemplo, la expresión el "cuadrado redondo" no puede (sin un cambio de su sentido o de alguno de sus términos) denotar un objeto geométrico: la expresión está gramaticalmente bien formada, pero denota un objeto esencialmente imposible. La expresión *Contra*

[48] *IL*. I, Primera Investigación, § 26

[49] Cf. *OG*.

[50] Discutiremos el proceso en el cual la práctica de la descripción fenomenológica hace tales cambios en el siguiente capítulo. *Infra*

[51] Cf. *IL*, 2, Cuarta Investigación Lógica

Bertrand Russell no es sinsentido porque tiene, de hecho, sentido que uno pueda utilizar para explicar esta imposibilidad.

Así, el cambio lingüístico sobreviene cuando una nueva situación vivida es apropiada a través de una regla-que-gobierna la adaptación de los sentidos preexistentes (y de las reglas de combinación y de expresión de sentidos) al encontrar la situación en los actos-de-sentido lingüístico[52].

## 6. *Conclusión*

Hemos visto que Husserl ha proporcionado descripciones cuidadosas de la intención significativa lingüística y de su papel en la fenomenología No contento con explicaciones filosóficas tradicionales del uso del lenguaje, que indican simplemente una correlación vaga de sonidos verbales con estados mentales, los amplios análisis de Husserl distinguen: sentido –una estructura objetiva– de cualquier clase de suceso mental, mientras que también observa un arsenal entero de características distinguibles dentro del acto vivido en el cual estos sentidos son encontrados. Los resultados delineados en este capítulo proveen sólo un bosquejo de las numerosas descripciones husserlianas de la lengua, pero se espera que este bosquejo permita al lector comprender la fuerza y la utilidad del método fenomenológico como se aplica a la experiencia de un ser hablante. Unas aclaraciones adicionales de la relación del lenguaje con la fenomenología aparecerán en los Capítulos VIII y X, *Infra*.

[52] Al respecto es posible encontrar en los escritos de Paul Ricoeur desarrollos como, por ejemplo, *La metáfora viva* (2001); y *Del texto a la acción* (2000)

## Capítulo VIII

# LENGUAJE Y EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO - I: LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA

### 1. *Introducción del problema*

Para Husserl, la fenomenología es una tarea infinita[1], un desarrollo histórico humano[2], en síntesis, una ciencia[3]. No se debe, por tanto, esperar que con el trabajo de Husserl esté terminada, ni que sea la última palabra, sobre la fenomenología, su método y sus resultados. Este capítulo desarrolla el pensamiento fenomenológico, inspirado por las obras publicadas de Husserl, pero intenta suplir vacíos que se detectan en los planteamientos elaborados por él. En particular, la atención se dirige al creciente cisma entre los fenomenólogos, entre los que se reconocen como "fenomenólogos trascendentales" y los que ven representado su actuar como "fenomenólogos hermenéuticos". La meta es mostrar, con base en las obras publicadas de Husserl, que el método fenomenológico *completo* –basado en lo que se puede llamar la *fenomenología genética de la fenomenología*[4]– necesita una combinación tanto de elementos trascendentales como hermenéuticos; combinación que se puede llamar *fenomenología trascendental-hermenéutica*.

Así, la vocación fenomenológica tendiente a fundamentar el conocimiento en los rasgos intencionales y eidéticos de la experiencia requiere *elementos trascendentales*[5] para evadir el relativismo; mientras son los *elementos hermenéuticos* los que se requieren para la caracterización fenomenológica de los rasgos intersubjetivos e

[1] *C*. § 15; y *MC*, § 64.
[2] C. § 15
[3] *FCE*
[4] Cf. *C*, §§ 38 a 44; *MC*, § 64.
[5] Cf. *MC*, § 13, la discusión del *primer estrato* de la investigación fenomenológica

históricos de la experiencia misma de la fenomenología y su metodología completa, en cuanto es una filosofía *científica* que recae sobre la experiencia[6]. Para ilustrar el asunto se presentan unos diagramas, para esbozar la *espiral trascendental-hermenéutica* del método fenomenológico. Con estos diagramas se señala que el método íntegro de la fenomenología, como disciplina científica, está fundado trascendentalmente en la *cosa misma* en la perspectiva de la experiencia trascendental o reducida al ámbito de la *primera persona*, pero también está fundado en el proceso hermenéutico de interpretar y compartir con otros fenomenólogos los resultados de esta visión. Esta interpretación posthusserliana del método fenomenológico conduce a un enfoque de la fenomenología que rechaza el cisma posthusserliano entre *fenomenología trascendental* y *fenomenología hermenéutica*.

A partir de *Ser y Tiempo*, de Heidegger[7], se inició la oposición de algunos fenomenólogos al énfasis puesto por Husserl a la *intuición*, en cuanto encuentro intencional inmediato con la *cosa misma* y, en cambio, enfatizaron la necesidad de una fenomenología *hermenéutica* o interpretativa debido a la dependencia humana con respecto al lenguaje. El enfoque originario, de Husserl, y sostenido a lo largo de toda su vida fenomenológica, se enfocó a las estructuras trascendentales de la experiencia vivida (la vivencia) de cualquier *ego* o yo. Husserl se percató, pero no desarrolló completamente, los que se pueden llamar *elementos hermenéuticos* (elementos lingüísticos, interpretativos, argumentativos e históricos) en el método de la fenomenología como ciencia. En este capítulo se sostiene un diálogo con las obras de Husserl, especialmente en las notas; así como con la fenomenología en las variantes que han propuesto Heidegger, Ricoeur y algunos otros fenomenólogos posthusserlianos.

No se sugiere, pues, que desaparezcan las diferencias –diferencias significativas y quizás irreconciliables entre una fenomenología trascendental pura (en sentido husserliano) y una fenomenología hermenéutica (en sentido heideggeriano)–. Tanto Heidegger como sus seguidores rechazan la naturaleza metódica y científica de la fenomenología trascendental, por lo tanto sus brillantes y perspicaces observaciones carecen de fundamentación intersubjetiva, y no pueden ser compartidas por quienes no tienen la misma "inspiración" o *iluminación*[8] Al contrario, aquí se intenta mostrar que la práctica fenomenológica y las obras

[6] *Ibíd.*, la discusión del *segundo estrato* de la investigación fenomenológica

[7] M. Heidegger, *Ser y Tiempo* (1997)

[8] Con todas la implicaciones religiosas de estas palabras Del principio al fin Heidegger, y también Ricoeur, recurren no sólo a expresiones, sino a conceptualizaciones e incluso a problemas teológicos, acaso provenientes de su entera formación en ese campo intelectual.

publicadas de Husserl incluyen un reconocimiento de elementos hermenéuticos tradicionales –algunos de los cuales son ignorados por los fenomenólogos posthusserlianos, en sus críticas hermenéuticas de Husserl.

Como se va a mostrar, Husserl mismo fue consciente de la presencia de elementos interpretativos en la fenomenología como ciencia[9], pero su enfoque metodológico se centró en la importancia de la *dación intuitiva* de todo objeto de la experiencia[10] Para Husserl, el cambio de mirada que llamó *epojé* hizo posible la *reducción trascendental*, es decir, la *reducción* que despliega la fundamentación de cualquier evidencia posible sobre todo objeto; en este *encuentro* del *ego* con el objeto, los dos son igualmente *correlatos trascendentales* de éste, ninguno de los polos puede anteceder o ser primario[11]. Esto no significa que la *epojé* y la *reducción trascendental* son distintas, sino que la "ruptura" de la *epojé* con el mundo cotidiano es lo que hace posible ver *ego* y *mundo* como tales *correlatos trascendentales*. La importancia que dio Husserl a este movimiento metodológico radica en que proveyó una manera de superar tanto la primacía del objeto (materialismo, positivismo[12]) como la del sujeto (idealismo)[13] No obstante este énfasis de Husserl en la intuición, la carencia de publicaciones que mostrasen sus descripciones de su propio ejercicio como "fenomenólogo practicante" (hoy en día bien conocido por la publicación de su correspondencia de obras de otros[14]) condujo a algunos pensadores posteriores[15] –quienes, a su manera, se consideraban dentro del movimiento fenomenológico– a rechazar lo que interpretaron (sin razón, como se va a mostrar) como una filosofía idealista[16]. Por consiguiente, se desarrolló dentro del movimiento fenomenológico una creciente división entre la "fenomenología trascendental", con énfasis en la intuición y la reducción trascendental[17], y la "fenomenología hermenéutica", con su énfasis en la naturaleza interpretativa y lingüística de la filosofía fenomenológica[18]

[9] Reeder, Harry P. (2007). *Lenguaje*, pp. 19-48

[10] Husserl, *Ideas* I, § 24, *C*, § 55; *EJ*, §§ 17, 38

[11] Husserl *C*, §§ 41 a 42. Este es un elemento de la fenomenología de Husserl que parece refutar las acusaciones de los que, como Ricoeur, aseveran que la fenomenología husserliana se atasca en alguna forma del idealismo. Cf. Ricoeur, *Del texto a la acción* (2000), pp. 39-70

[12] Husserl (*C*, § 3) acusó al positivismo de decapitar la filosofía.

[13] Para Husserl (*MC*, 143), este es el error tanto de Kant como de Berkeley. Cf *IL*, 1, *Prolegómenos* §§ 38, 58 ; *C*, § 27

[14] Cf., por ejemplo, E. Fink y E. Husserl (1995)

[15] Por ejemplo, Heidegger, *Ser y tiempo* (1997); P. Ricoeur, *Del texto a la acción* (2000), pp. 39-70

[16] Ricoeur, *Ibíd.*; Heidegger, *Ser y tiempo* (1997), §§ 22-24

[17] Cf Reeder, Harry P. (1989)

[18] Cf., por ejemplo, Heidegger, *Ser y tiempo* (1997), §§ 31- 34, Ricoeur, *Del texto a la acción* (2000), pp. 60-70

Estos desacuerdos (y otros con respecto a la fenomenología) provienen de malentendidos del uso que hizo Husserl del término *trascendental*. Con frecuencia lo usó solamente para referir a los resultados de la *epojé*, con lo cual sólo se reconoce el hecho de que –para resolver algunos problemas tradicionales sobre la relación entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" en la experiencia, que resultó de la revolución científica y la reacción filosófica a ella en la filosofía moderna (inicialmente, de Descartes a Kant)– es necesario cambiar el *punto de vista* (Husserl llamó a esta transformación un "cambio en la dirección de la mirada") en el *flujo subjetivo-objetivo* de la experiencia vivida (de las vivencias). A este cambio relevante de la mirada lo llamó *epojé*, *reducción* y *reducción trascendental*[19]. El propósito cartesiano, expuesto en las *Meditaciones metafísicas*, de lograr entender la relación entre la experiencia subjetiva y el mundo objetivo, mediante el uso de argumentos escépticos, condujo a debates interminables sobre cómo "vincular" lo subjetivo con lo objetivo. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl reemplazó los *argumentos* de Descartes (en las primeras dos *Meditaciones*, aproximadamente doce páginas) con una *descripción* minuciosa del mismo punto de partida (en aproximadamente ciento sesenta páginas). A partir de esta "nueva dirección de la mirada" al problema clave de Descartes (la relación entre mente y mundo) Husserl halló una manera de superar los problemas con los que aquél se encontró en las *Meditaciones* 3 a 6 –y, a la vez, superó los problemas de la enigmática relación entre lo "subjetivo" de la experiencia individual y lo "objetivo" de la experiencia intersubjetiva –condición necesaria de la ciencia–, enigma que plagaba la filosofía posterior a Descartes, que hace presencia en los problemas que todavía afligen la filosofía y las ciencias (naturales y sociales). Debido a la naturaleza intencional de la experiencia consciente, el sujeto normal *nunca* se restringe a la forma cartesiana de "subjetividad" –la que malforma los problemas básicos de la filosofía moderna: la relación entre sujeto y mundo.

Esta interpretación de Descartes fue un malentendido radicalmente trágico sobre el uso de las matemáticas en la observación científica, a menudo con el resultado de distinguir entre cualidades primarias y secundarias[20] –distinción que aparentemente presume que la evidencia científica cuantificada aparece místicamente por el uso de las matemáticas, sin ninguna necesidad de interpretación[21]. Husserl, como buen empirista, fue *forzado* a transitar, por la evi-

[19] *Vid.* Capítulo VI, *Supra*

[20] Husserl estuvo de acuerdo con empiristas como Berkeley y Hume para rechazar esta distinción. Cf., por ejemplo, *Ideas* II, § 18d

[21] *Vid.* Vargas y Reeder (2010) *Ser y sentido*. Capítulo V.

dencia empírica[22], del punto de vista de la formación de las estructuras lógicas (*fenomenología estática*)[23] al de la experiencia basada en el flujo humano e histórico del tiempo y sus efectos en la evidencia fenomenológica (*fenomenología genética*)[24] –pero nunca renunció a aquéllo a favor de esto.

Para ver las pistas de los elementos hermenéuticos en el método fenomenológico *completo*, es preciso referir las discusiones de Husserl sobre los roles del lenguaje y de la crítica y *corrección intersubjetiva*[25].

Ésta esboza tanto el *círculo hermenéutico* tradicional como la modificación propuesta del mismo en forma de *espiral hermenéutica*, y luego introduce las que se llamarán la *espiral trascendental-hermenéutica* del método de producir una descripción fenomenológica[26] El Capítulo X, *Infra*, utilizará la *espiral trascencendental-hermenéutica* para explicar cómo se usa la descripción fenomenológica como parte de la *ciencia estricta* de la fenomenología.

## 2. *La espiral hermenéutica*

La noción *espiral hermenéutica* se introdujo para ilustrar los elementos temporales e históricos de la interpretación –tema del campo de investigación de la *hermenéutica*[27]–. Se tuvo en mente, para tal introducción, el diagrama tradicional de círculo hermenéutico extendido en una tercera dimensión que permitiese representar visualmente el tiempo. El esquema tradicional del círculo hermenéutico muestra el proceso "circular" de la interpretación, en la que se usa la *comprensión actual* propia –llamada, en este caso, *precomprensión*– para adquirir una *comprensión nueva* –llamada, en este caso, *comprensión*– al leer un texto[28]. Se puede representar el círculo hermenéutico tradicional, así:

[22] Vid *FCE*

[23] Husserl recibió su primer doctorado en matemáticas disciplina que ignora el tiempo casi completamente, de la Universidad de Viena en 1883

[24] Husserl se interesó en la relación entre tiempo y evidencia en lo que algunos llaman su "período temprano" (*IL*, 1, Introducción al segundo volumen, § 2, 2, Investigación V, § 6), en su "período medio" (*MC*, §§ 14, 18-20), y hasta en su "período maduro" (*C*, Partes I y II)

[25] Estas materias son los temas de este Capítulo y del Capítulo X, *Infra*

[26] Esto es el tema del Capítulo VIII, §§ 2 y 3, *Infra*

[27] Harry P Reeder (2007, *Lenguaje*, pp. 19-48) elaboró de manera más breve, y por separado, estos elementos.

[28] La tradición hermenéutica que proviene, al menos, del *De Interpretatione* de Aristóteles, se enfocó principalmente a la interpretación de textos. En el siglo XX la noción de interpretación fue extendida hasta incluir toda actividad humana Cf., por ejemplo, Ricoeur, P (2000) *Del texto a la acción*, pp. 169-195.

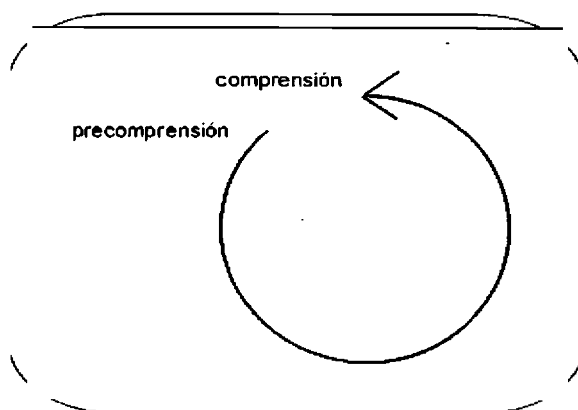



Figura 7. *El círculo hermenéutico tradicional*

Esta representación de la noción de la comprensión, como "circular", no incluye el cambio y el aprendizaje subjetivo que experimenta el sujeto *en* el tiempo. Por tanto, se propone la representación del proceso de aprendizaje y comprensión, en términos del método fenomenológico, como sigue:

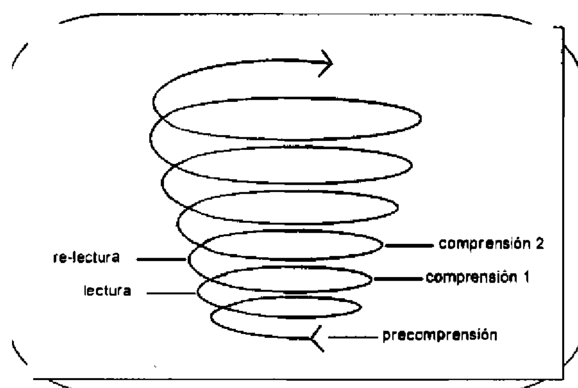



Figura 8. *La espiral hermenéutica*

La extensión vertical de la espiral representa el flujo del tiempo inmanente[29]. La espiral, a diferencia de una serie de círculos, muestra que el aprendizaje, la interpretación y la comprensión no son circulares, en razón del flujo de la conciencia del tiempo inmanente; y, por ello, nunca se termina donde se empieza.

En el § 3 y en Capítulo X, *Infra*, se usarán diagramas semejantes para ilustrar la relación entre los elementos trascendentales y los elementos hermenéuticos en el

[29] *Vid*. Capítulo VI, *Supra*

método fenomenológico *completo*, y para señalar cómo se involucran los dos tipos de elementos o pasos –estos términos son intercambiables aquí– en el método fenomenológico completo, a pesar del hecho de que Husserl a veces caracterizó el método como meramente reflexivo[30].

No debe tomarse literalmente el hablar de elementos o pasos. En cada etapa de la práctica individual del método fenomenológico hay una mezcla, dentro de la "conciencia profesional" del individuo, de elementos de:

(i) Confrontación con la *cosa misma* en la *intuición intencional* (trascendental);

(ii) Relación entre *intuición* y *lenguaje*, para escribir y/o hablar de la descripción de lo que se encuentra en la intuición;

(iii) Necesidad de participar en el discurso científico, para presentar sus resultados; pues la fenomenología es *ciencia intersubjetiva*, y no *contemplación psicológica individual*;

(iv) Recepción de *confirmación* o *corrección*;

(v) Avance de la ciencia fenomenológica, por descripción cada vez mejores de la *cosa misma* (véase i)

En todo esto hay una mezcla de *confrontación trascendental* con la *cosa misma* y *confrontación hermenéutica* con el discurso y con la tradición histórica de la filosofía. Para claridad de explicación, enfocaremos en los elementos (i) a (ii) en este Capítulo, y en los elementos (iii) a (v) en el Capítulo X, *Infra*.

## 3. *Pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica*

Aunque la confrontación intuitiva con la evidencia vivida de la *cosa misma* es el núcleo de la fenomenología, no es en sí la meta. A raíz de que la fenomenología es una ciencia y parte de la lucha del ser humano por entenderse y entender el mundo, esta confrontación trascendental es solamente el primer paso evidencial de un proceso largo e intersubjetivo. Aunque toda evidencia es, en su base, evidencia de un individuo, en primera persona, la noción de evidencia *científica* requiere confirmación y crítica intersubjetiva[31]. Este es el tema que se aborda

[30] Por ejemplo, Husserl dice que, "El método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión"; y "La tarea fenomenológica es aquí de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión" (*Ideas* I, 172). Cf. Husserl, *IL*, I. *Prolegómenos*, § 51, y, Husserl, *LFLT*, 283 s

[31] Cf. Husserl, *MC*, § 2; *IF*, 91-106; Reeder, Harry P (2007). *Lenguaje*, pp. 19-48.

ahora Este parágrafo caracteriza el proceso completo de la descripción fenomenológica, y el Capítulo X, *Infra*, se dirigirá a lo que hace el fenomenólogo practicante con su descripción, cuando está satisfecho con ésta. Este proceso es el de compartir sus resultados con sus pares científicos (y con sus estudiantes) El diagrama básico de la espiral ilustra el entretejimiento de los elementos trascendentales y hermenéuticos en el alcance completo del método fenomenológico.

Sea lo primero presentar una lista de los pasos requeridos para producir una descripción fenomenológica, para luego comentarlos.

1. Se vive algo en la experiencia ingenua y ordinaria.
2. Se decide producir una descripción fenomenológica de algún objeto (dentro de 1).
3. Se mantiene el objeto a ser descrito en *retención*.
4. Se realiza la *epojé*.
5. Se mantiene el objeto en *retención* y se realizan las *variaciones imaginativas* requeridas para confrontar los rasgos eidéticos del objeto[32]
6. Se escribe una descripción del objeto.
7. Se revisa su descripción escrita.
8. Se "re-visita" la experiencia (en realidad, otra experiencia del mismo objeto), para revisar su descripción ya revisada, y revisarla más todavía, si es necesario.

Se puede ilustrar este proceso con el siguiente diagrama:

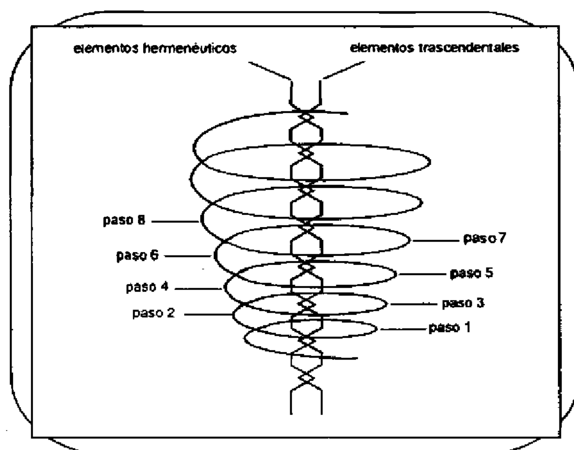



*Figura 9. La espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica*

[32] Este paso incluye varias etapas o pasos. Husserl provee una caracterización completa de este proceso en (*EJ*, § 87)

Comentarios a los pasos de la descripción fenomenológica:

Paso 1: Se empieza en una experiencia ordinaria, no reducida y precientífica[33], la cual es en sí hermenéutica (interpretada), pero todavía pretrascendental

Paso 2: A raíz de la formación filosófica y fenomenológica, y de los propios intereses investigativos (esto se considera en el Capítulo X, *Infra*), se decide, el fenomenólogo, a producir una descripción de los rasgos esenciales de algo dentro de esta experiencia Tal decisión es, en parte, la de compartir hermenéuticamente con otros la evidencia trascendental. No es posible compartir *directamente* la experiencia interna y trascendental: este compartir resultados requiere el lenguaje[34], y éste abre la puerta a un ámbito completo de problemas hermenéuticos.

Husserl comenta un problema hermenéutico que es particularmente fenomenológico. En ese parágrafo trata una vía posible a la fenomenología, comenzando desde la psicología[35] La psicología, como todas las ciencias no fenomenológicas, está "ligada al ámbito de lo precientíficamente dado (. ) a aquello que es nombrable, enunciable, descriptible en el lenguaje general" (p. 220). En este nivel ingenuo –no reducido– de la experiencia del mundo, "el mundo de la vida –el «mundo para todos nosotros»– es idéntico al mundo del que cabe hablar en general" (p. 220). Este mundo "siempre es el mundo exhibible empírico-generalmente (intersubjetivamente) y, al mismo tiempo, lingüísticamente exhibible" (p. 220). Este cambio en la fenomenología, aunque comienza con la experiencia en *actitud ingenua* –la que tienen en común los seres humanos–, requiere "la reorientación fenomenológico-trascendental" (p. 220 –véase Paso 4, anterior), es decir, la *epojé*. Esta *epojé* lleva consigo un problema peculiarmente fenomenológico-hermenéutico: el de la transformación de los sentidos de las palabras para adecuarlos a la nueva visión fenomenológica de los objetos intencionales:

> Todas la apercepciones de nuevo tipo, ligadas exclusivamente a la apercepción fenomenológica, junto con el lenguaje de nuevo tipo (de nuevo tipo, a pesar de que utilizo el lenguaje común, como es inevitable, mas también con una inevitable transformación de sentido) (.. ) (p. 220)

[33] Husserl, *MC*, § 6. *Ideas I*, §§ 70, 77
[34] Husserl *IL*. I, Introducción al segundo volumen §§ 1 y 2
[35] Husserl (*C*. § 59), las siguientes referencias en unos párrafos más adelante son de esta edición En sí, el título *psicología* alberga vaivenes, confusiones y compromisos teóricos de diverso orden dentro de la fenomenología de Husserl: una de las alternativas para el estudio de la llamada "vía psicológica" –que Husserl despliega en parte en *Ideas* II y III pero igualmente *Phänomenologische psychologie*, e incluso conclusivamente en *Crisis*

Husserl provee pistas sobre cómo la fenomenología transforma así los sentidos[36]. Una de éstas aparece en *Crisis*, donde Husserl se refiere a:

> (...) los problemas que la misma fenomenología plantea al fenomenólogo en la reflexión superior: los problemas del *lenguaje fenomenológico*, de la verdad, de la razón, y no sólo los problemas respectivos del lenguaje, la ciencia y la razón constituidos en la mundaneidad natural en todas las configuraciones[37].

Paso 3: Se mantiene el objeto para describirlo en la retención. "Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo 'ella misma'"[38]. Este es un paso puramente interno, requerido antes de realizar la reducción trascendental. Sin embargo, el paso está guiado horizontalmente por la "vocación" de la fenomenología[39], dentro de la cual el investigador participa en una tarea filosófica histórica, a raíz de la posibilidad que aún tal autoevidencia puede, por la pesquisa crítica e intersubjetiva, llegar a ser dudosa[40]. En la retención se mantiene en el presente la experiencia recientemente pasada, con una mirada crítica hacia la descripción futura todavía no producida.

Paso 4: Se realiza la *epojé*. Ésta es el movimiento a la esfera trascendental, es decir, un cambio inmanente del punto de vista, dentro del cual el *ego* y el mundo de cualquiera objetos (sean cosas corporales, números, sueños, objetos imaginarios, etc.[41]) son *correlatos trascendentales*. Por consiguiente, este paso parece exclusivamente trascendental, sin ningún matiz hermenéutico. No obstante, a raíz de los "horizontes profesionales" que guían el proyecto de descripción fenomenológica, el investigador retiene los horizontes hermenéuticos de la intersubjetividad y de la meta de contribuir a la historia de la filosofía como tarea humana, y, en este sentido, colectiva –no meramente individual (como se verá en el Capítulo X, *Infra*)–.

Paso 5: Se mantiene el objeto en la *retención* y se realizan las *variaciones imaginativas* para afrontar los rasgos eidéticos del objeto[42]. De nuevo, el *enfoque temático* es trascendental, pero los horizontes incluyen la intersubjetividad y la historia

[36] Aquí se siguen pistas exploradas por Harry P. Reeder. Cf.: (2007, *Lenguaje*, pp. 19-48 y 155-138); (2006); (2009a); Vargas y Reeder (2010). *Ser y sentido*, Capítulos VI y VIII

[37] *C*, 199, énfasis mío.

[38] *MC*, 56.

[39] Husserl (*C*, 144) anota que existe también la *epoié* "profesional también a propósito de la actitud del fenomenólogo"

[40] *MC*, § 6; *C*, Partes I y II; *FCE*

[41] *Ideas* I, § 3; LI, 2, Investigación III, § 2

[42] *EJ*, § 87

Paso 6: Ahora, en la confrontación eidética trascendental con el objeto, se comienza el proceso hermenéutico temáticamente al tratar de captar en palabras los resultados de tal confrontación, empezando con la búsqueda y elección de palabras del lenguaje cotidiano (o filosófico)[43]; para hallar las que "captan" lo que se ve intuitivamente, y luego para escribirlas. En este paso examinamos las intuiciones trascendentales presentadas, y luego:

> (...) las vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso a la plenitud de claridad intuida, en puro conformarse con ella[44].

Esto requiere esfuerzo. Según la tradición hermenéutica, el acto mismo de escritura introduce un campo de asuntos hermenéuticos[45]. En esta etapa se confronta directa y temáticamente un entretejimiento de problemas trascendentales y hermenéuticos. Esto se implica de la referencia de Husserl a un "lenguaje fenomenológico"[46]. El *problema trascendental* consiste en mantener la "visión clara" de la confrontación con la *cosa misma*:

> Por más de tres décadas todo mi trabajo ha sido en el área de la experiencia inmanente e intuitiva. He aprendido, laborando en dificultades sin precedentes, a ver y a guardar lo que veo fuera de las proyecciones[47].

Aquí Husserl habla de evadir *proyecciones* como elemento hermenéutico del método fenomenológico. La apertura a la posibilidad de tales proyecciones es un tema central de la hermenéutica y el intento de mantener la apertura pasiva a la *cosa misma* (como presentado en la intuición trascendental) es una meta central de la fenomenología. Husserl anota la naturaleza larga y teleológica de lograr esta meta en *Meditaciones cartesianas* (§ 5) cuando anota que la meta de la evidencia científica es al tiempo: *intuitiva* (y por lo tanto trascendental) e *histórica* (y por lo tanto hermenéutica):

[43] Cf. Husserl, *C*, § 59. Las observaciones de Husserl con respecto a este proceso son breves (cf. *Supra* Paso 2), y necesitan más investigación. Cf., por ejemplo, Reeder (*Lenguaje*, 2007, pp. 107-124 y 19-48), y Eugene Gendlin (1982) ha escrito un ensayo provocador con respecto a este paso de la descripción fenomenológica. Cf. también Capítulo X, *Infra*.

[44] *IF*, 41.

[45] Cf., por ejemplo, P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación* (2006b), Capítulo 2: *Sí mismo como otro* (2006a).

[46] El pasaje citado de *C*, 199, en los comentarios al Paso 2, cf. *Supra*.

[47] *Intro*. 1913, p. 57, y cf., también, p. 58.

> Si la ciencia, como a la postre comprende necesariamente ella misma, no alcanza *de facto* a realizar un sistema de verdades "absolutas" y se ve obligada a modificar continuamente sus "verdades", esto mismo demuestra que persigue la idea de la verdad absoluta, o de la auténtica verdad científica, y que vive en consecuencia dentro de un horizonte infinito de aproximaciones que aspiran a tocar esta idea"[48].

Este aspecto de la filosofía científica impone una búsqueda en "zigzag"[49]

El *problema hermenéutico* es *capturar* esta confrontación en las palabras de un lenguaje preexistente –incluyendo el poder del lenguaje de producir metáforas y neologismos–, para *comunicar* a los otros lo que se "ve" intuitivamente. La evidencia interna individual no es, en sí misma, la meta científica de la fenomenología; al contrario, el objetivo es compartir rasgos generales e intersubjetivos de tal evidencia para la crítica comunitaria[50]. Esta "captura" requiere esfuerzo, incluso, como indica Husserl en la cita anterior, esfuerzos para evadir "proyecciones", para que la *cosa misma* "hable por sí misma". Es necesario, pues, discutir los problemas hermenéuticos de la comunicación de los resultados propios con los de los otros; así resulta la crítica intersubjetiva[51].

Paso 7: Cuando se sale de la retención (y, por eso, de la confrontación directa y temáticamente trascendental con el objeto) se lee lo que se ha escrito y se compara la descripción con el recuerdo del mismo. Hay aquí una confrontación directa de elementos trascendentales y hermenéuticos en el acto de producir la descripción[52]; se revisa lo que se ha escrito, teniendo en mente que se ofrece a otros un texto que pueden interpretar y entender. Aquí viene al caso la siguiente adición, sobre el asunto del lenguaje, ligado a la visión intencional, que no es ni completamente "vacío", ni desprovisto de problemas hermenéuticos:

> Vistas las cosas con más precisión, y sobrepasamos las *cogitationes* reducidas con los juicios predicativos que fallamos sobre ellas, (...) vamos ciertamente más allá de las meras *cogitationes* [es decir, las intuiciones] con las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística. Hay ahí un *plus* que no consiste en una mera acumulación de nuevas *cogitationes*[53].

[48] *MC*, 53
[49] *Vid Infra*, la discusión del Paso 7, y el Capítulo X
[50] *IF*, 87
[51] Esto es el tema del Capítulo X, *Infra*
[52] Este problema necesita más trabajo. Este capítulo sólo provee un fundamento inicial para el mismo
[53] *IF*, 63. Cf. Gendlin (1982)

Se confronta aquí una gama completa de problemas hermenéuticos, los cuales han sido investigados a lo largo de la tradición hermenéutica y por fenomenólogos hermenéuticos poshusserlianos Sin embargo, el hilo conductor de cualquier descripción fenomenológica siempre es la *cosa misma*[54]. Al fenomenólogo que *tuvo* la confrontación trascendental, horizontal o temáticamente, con el objeto le queda la descripción. Husserl refiere a esta forma de sedimentación del pasado en términos de *habitualidades*[55].

Paso 8: Cuando se tiene una descripción más o menos completa, ordinariamente el fenomenólogo re-realiza la *epojé* para re-examinar la *cosa misma* (un elemento trascendental) y compara el objeto confrontado con su texto, para revisar que éste "corresponda", que haya la mayor correspondencia posible entre el texto y el objeto descrito –que, como tal, es un elemento hermenéutico–. Se realiza este paso tantas cuantas veces sea necesario hasta estar satisfecho con la descripción escrita[56]. Esta satisfacción se basa en el juicio sobre la "correspondencia" o "captura" en el lenguaje de la naturaleza esencial del objeto descrito; y, de que este uso de lenguaje *fenomenológico* (es decir, lenguaje ligado evidencialmente a la intuición trascendental) en el discurso científico conduzca a otros a su propia confrontación con el objeto descrito –para soportar el proceso de *crítica recíproca*, de *corrección mutua* y de *corroboración de la evidencia compartida* intersubjetivamente[57]–. Este es el tema que se discute en el Capítulo X, *Infra*.

Por todas partes de este proceso se involucran, horizontalmente o temáticamente, elementos trascendentales y hermenéuticos; y esto a raíz de la naturaleza horizontal de toda vivencia y de la naturaleza profesional de la fenomenología como ciencia. Cuando no se dicen tonterías se habla *de* algo. Si un texto es fenomenológico (al menos en el sentido husserliano) es sobre algo trascendental. Por eso no se pueden eliminar los elementos trascendentales del proceso y por eso queda en el ámbito fenomenológico. Sin embargo, porque la fenomenología es ciencia, y por ello un compromiso intersubjetivo, tampoco se pueden negar los elementos hermenéuticos del método fenomenológico[58]. Hay que producir tex-

[54] *Ideas* I, §§ 24, 75

[55] *MC*, § 32

[56] *IF*, 39-41.

[57] Cf. Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Trad. Dorion Cairos, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, 64. n t Esta nota no aparece ni en la traducción española ni en el volumen de *Husserliana* I

[58] Husserl escribió miles de páginas que no preparó para la publicación. Él fue consciente de la necesidad de comunicar sus resultados a otros, y de los esfuerzos requeridos para hacerlo. No obstante, no escribió explícitamente sobre estos problemas en sus obras publicadas. Sin embargo, hay muchas pistas sobre este proceso, muchas de las cuales se citan en este capítulo.

tos, y no solamente textos para sí mismo, sino para la interpretación y evaluación de otros. Husserl define la *ciencia* como un sistema coherente de validaciones fundadas[59]. La evidencia trascendental provee esta fundamentación y la práctica histórica e intersubjetiva de la "profesión" de la ciencia fenomenológica provee la validación coherente y sistemática[60].

Se puede ver la manera en que Husserl describe este tejido de elementos trascendentales y hermenéuticos, en las *Investigaciones lógicas*, en la parte prefenomenológica. No obstante esta discusión aplica, como adición a la *epojé*, la fenomenología trascendental.

> La fundación fenomenológica de la lógica lucha también con la dificultad de tener que emplear en la exposición casi todos los conceptos, cuya aclaración se propone. (...) O dicho con otras palabras: en sí y por sí considerada, la aclaración sistemática de la lógica pura, como la de cualquier otra disciplina, exigiría que se siguiese paso a paso el orden de las cosas, la conexión sistemática de la ciencia a aclarar[61].

El uso de términos sobre los que se necesita clarificación, durante su clarificación sistemática (es decir, científica), es un elemento hermenéutico del método fenomenológico. Husserl anota que tenemos que usar palabras tomadas del lenguaje ordinario (o de la tradición filosófica), y cambiar luego sus sentidos por la confrontación con la evidencia trascendental fenomenológica[62].

> Pero en nuestro caso la propia seguridad de la investigación exige que sea roto una y otra vez este orden sistemático; exige que oscuridades de conceptos, capaces de menoscabar el curso de la investigación misma, sean remediadas antes de que el natural curso de las cosas conduzca a dichos conceptos. [Es decir que la fenomenología quita oscuridades conceptuales por separarse de la manera lingüística ordinaria de tal clarificación para enfocar en la intuición trascendental la que fundamentará los sentidos nuevos fenomenológicos de tales términos y conceptos]. La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros [es decir, trascendentales][63].

[59] *IL*, 1, *Prolegómenos*, §§ 6 y 7.
[60] *C*, 144
[61] *IL*, 1, 226
[62] Husserl, *Ideas* I, §§ 34, 84, 124; *MC*, § 34; *C*, § 59; *IL*, 2, Investigación V, § 6
[63] *IL*, 1, 226, corchetes míos

En el siguiente párrafo Husserl describe este movimiento en zigzag como para atrás y para adelante entre las "intuiciones singulares ejemplares de vivencias" y "la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida"[64]. Esto indica claramente el movimiento, durante la descripción fenomenológica, de un enfocamiento en los elementos trascendentales de la experiencia a un enfocamiento en la correspondencia entre las palabras y los elementos trascendentales[65], para producir una descripción fiel. En el Capítulo X, *Infra*, se discutirá el efecto recíproco de este proceso en el propio ver (y hablar) de la evidencia vivida.

## 4. *Conclusión*

Hemos visto que Husserl ha proporcionado descripciones cuidadosas de la intención significativa (Capítulo VII, *Supra*) y, también, de su papel en la descripción fenomenológica (este capítulo). Desde el principio de la fenomenología, Husserl se dio cuenta de que la ciencia necesita usar el lenguaje; por eso las primeras cuatro de las Investigaciones Lógicas tienen como su tema el lenguaje, el sentido y la gramática –todos explicados en términos de intenciones significativas, es decir, en vivencias del sentido[66]–. Este enfoque necesitó análisis largos del papel que juega el lenguaje en el método científico y, en especial, en el método de producir descripciones fenomenológicas. En el siguiente capítulo vamos a enfocar en varias descripciones fenomenológicas de Husserl, para ejemplificar tales descripciones. Luego, en el Capítulo X, regresaremos al tema del método fenomenológico, para investigar más allá el papel del lenguaje en este método, en términos del *uso* de descripciones fenomenológicas dentro de fenomenología como *ciencia estricta*.

[64] *IL*. I. 227

[65] *Vid*. Vargas y Reeder (2010) *Ser y sentido*, Capítulo VIII.

[66] Véase Vargas y Reeder (2010) *Ser y sentido*

Capítulo IX

# HACIA UNA PRÁCTICA FENOMENOLÓGICA

## 1. *Introducción*

Se ha subrayado en varios puntos, en los capítulos precedentes, que la única manera de apreciar completamente la naturaleza de textos fenomenológicos es realizar descripciones propias y comparar los resultados. Así, para obtener el beneficio completo de la literatura fenomenológica uno debe convertirse en un "fenomenólogo practicante". Este capítulo procura mover su nivel actual de entendimiento –alcanzado a través de una lectura cuidadosa de los capítulos anteriores– al punto donde usted pueda comenzar a ejecutar sus propias reducciones y descripciones. Este capítulo se ha pensado para aquellos que consideran seriamente el método fenomenológico y desean disponer su propia experiencia, y su disciplina, para probar su autocomprensión reflexiva que se basa en la forma en que las cosas son efectivamente vividas. Para tal efecto, en este capítulo miraremos algunos ejemplos de textos fenomenológicos, mediante un acercamiento de la forma texto-y-comentario (§ 2), y luego se ofrecen algunas sugerencia en cuanto a qué hacer y qué evitar en la descripción fenomenológica (§ 3)[1]

El proceso de comparar una muestra de un texto fenomenológico con sus propias descripciones fenomenológicas está hecho de dos maneras completamente distintas por los "fenomenólogos practicantes". Ellos, de un lado, realizan la reducción y describen un caso de la misma clase de experiencia, y después comparan su propia descripción con el texto de muestra (esto es, comparan su propia descripción escrita con la del texto de muestra). Por otra parte, han realizado

[1] Estos *qué hacer* y *qué no hacer* son ofrecidos en el espíritu husserliano del "fenomenólogo como explorador" *Vid. Supra*, Capítulo I § 11.

lo que puede llamarse *"reflexión temática rápida"* Tal reflexión es "informal" –no completamente reducida–. Por ejemplo, mientras que se lee un texto, o se discute un punto con un colega, uno no puede practicar normalmente el "giro transcendental" completo de la *epojé*: hacerlo requeriría un "asegurarse en la retención" y, entonces, sería incapaz de enfocar la atención en ambas experiencias: sostener la experiencia en retención y proseguir el discurso; o, por otra parte, sostener la atención en *ambos*: en la lectura o en el discurso en desarrollo y en la experiencia retencional (una hazaña de concentración que es rara incluso entre fenomenólogos avezados).

Hay también dos tipos distintos de "descripción fenomenológica" que aparecen en la literatura fenomenológica, incluyendo los propios trabajos de Husserl. Raramente ocurre la "estricta descripción fenomenológica" verdadera. La mayor parte de las "descripciones" en textos fenomenológicos son, efectivamente, informes o resúmenes de los *resultados* de cuidadosas descripciones fenomenológicas. Examinaremos y comentaremos sobre ejemplos de cada una de estas formas de descripción en este capítulo

En este punto es importante recordar varias cosas enfatizadas en capítulos anteriores. Lograr la reducción fenomenológica completa es un proceso largo y difícil, que requiere la lectura (e interpretación)[2] cuidadosa de textos fenomenológicos (para aprender sobre el método) y, luego, mucho esfuerzo de concentración mental (aprender la práctica del método). Aprender a realizar la reducción fenomenológica es difícil (al igual que lo es aprender a conducir un carro o llegar a ser un ortodoncista), requiere esfuerzo, práctica y concentración disciplinada[3]. Recuerde que la reducción fenomenológica fue alcanzada sólo gradualmente por Husserl, y que consta de grados de "profundidad", esto es, en diversos momentos la *epojé* puede ser lograda o realizada en diversas capas estructurales y en diversos niveles de esfuerzo de concentración. Hemos visto, por ejemplo, que la suspensión puede ser alcanzada independientemente de la reducción eidética y que Husserl concibió la reducción en los distintos niveles de las categorías de la lógica en *Investigaciones lógicas*, pero que no concibió la reducción transcendental com-

[2] Los elementos hermenéuticos de la fenomenología son buscados ampliamente por Heidegger y Ricoeur; y se han indicado aquí en los Capítulos VIII y X, *Infra*.

[3] Cf. *Supra*, Capítulo I, § 11 y Capítulo II, § 4. Mi comparación del aprendizaje de la fenomenología con la conducción de carros y la ortodoncia no debe tomarse como una observación a la ligera Como la comparación wittgensteiniana del lenguaje con el caminar, el comer, el beber y el jugar (Ludwig Wittgenstein, 2003, § 25), lo que se intenta en ambos casos es desmitificar una compleja, pero articulable práctica, y recordarle al lector los grados de paciencia propiamente requerida al evaluar tal práctica.

pleta hasta más tarde[4]. En un sentido los escritos de Husserl (como los *Diálogos* de Platón) necesitan ser leídos y releídos de modo recurrente, para poder apreciar las maneras en las que las exploraciones posteriores de la conciencia corrigen y amplían las anteriores[5]. Los escritos de Husserl vuelven continuamente a los temas de la lógica[6], y, a introducir y a explicar el método fenomenológico[7]. Cada regreso a uno de estos temas explora nuevas áreas, toma diversas aproximaciones. El resultado es un enriquecimiento continuo de descripciones en estas y en otras áreas. Descripciones de un área, como los mapas, nos ayudan a alcanzar reducciones propias de esas áreas[8]. Leer los escritos de Husserl en una secuencia provee un paradigma dialéctico y de filosofar autocrítico, tanto como una firme aprehensión de las estructuras del mundo como es vivido, incluyendo las del punto de vista único propio. Volvamos a algunas muestras de descripciones fenomenológicas de Husserl.

## 2. *Algunos ejemplos: texto y comentario*

Los ejemplos en esta sección se toman de algunos textos de Husserl. Ellos ilustran el método y algunos resultados importantes de su fenomenología. Algunos comentarios cortos han sido agregados para clarificar importantes etapas y temas de las descripciones. En esta sección, los textos se presentan en forma indentada y el comentario se extiende a los márgenes normales de la página. Los corchetes en los textos citados son del traductor, a menos que se diga lo contrario.

### 2.1 De *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, §§ 7-9

En este texto Husserl hace una afirmación universal acerca de las experiencias de los objetos temporales y después la ilustra con un ejemplo. Al principio de

[4] *Vid Supra*, Capítulo II, § 5.

[5] Sobre la metáfora del explorador, cf. *Supra*, Capítulo I, § 11

[6] Los títulos de muchos de sus escritos lo atestiguan: *Filosofía de la aritmética*, *Investigaciones lógicas*, *Lógica formal y lógica trascendental*, y el subtítulo de *Experiencia y juicio*. *Investigaciones sobre la genealogía de la lógica*

[7] Tales escritos "introductorios" incluyen *Ideas*, *Meditaciones cartesianas* y *Crisis*. Sobre el tema de estas introducciones Cf. William R. McKenna (1982)

[8] Por supuesto, hay un peligro aquí, que es encarado por cualquier ciencia intersubjetiva, uno puede "encontrar lo que busca". Como Husserl lo precisa, la fenomenología es pragmática y dialéctica; y, por tanto, no es más propensa a este peligro que cualquiera otra ciencia. Cf. *Supra*, Capítulo I, § 11, y Capítulo X, *Infra*

este texto Husserl no realiza un acercamiento a una descripción de una experiencia particular, pero ilustra una característica general de la temporalidad vivida.

> Es desde luego evidente que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal. Y si hacemos abstracción de todas las trascendencias (...) (p 45)

Es decir, bajo la reducción toda referencia a objetos transcendentes –a las cosas "reales"– es puesta fuera de juego por la suspensión.

> (...) la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su esencia inabrogable. Dado que la temporalidad objetiva se constituye en cada caso fenomenológicamente, y dado que sólo mediante esta constitución ella se ofrece ante nosotros apareciendo como objetividad o como momento de una objetividad, un análisis fenomenológico no puede aclarar la constitución del tiempo sin considerar la constitución de los objetos temporales (*Ibíd.*).

Esto es, experimentamos objetos "trascendentes" en el tiempo mediante una serie (fenomenológicamente temporal) de estructuras "inmanentes", en curso, de la conciencia. Mantenga en mente aquí que Husserl usa el término "constitución" para referirse al descubrimiento descriptivo de las estructuras de la conciencia y no a alguna clase de "construcción" causal o metafísica del mundo. (Cf. *Supra*, Capítulo I, § 8).

> Por *objetos temporales en sentido especial* entendemos objetos que no solamente son unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo Cuando suena una nota, mi aprehensión objetivante puede tomar por objeto la nota que dura y se extingue, y no a la duración de la nota ni la nota en su duración. Objeto temporal es la nota que dura como tal. Lo mismo vale de una melodía, de cualquier cambio, pero también de toda persistencia en el tiempo considerada como tal. Tomemos el ejemplo de una melodía o de un fragmento unitario de la melodía (*Ibíd.*).

Aquí Husserl cambia una descripción "resumida" de una característica general de la temporalidad vivida por una descripción más cercana y cuidadosa de una experiencia particular –que es la de oír una melodía–.

La materia parece muy simple a primera vista. Esto es, en el nivel ingenuo.

(...) oímos la melodía, es decir, la percibimos, pues el oír es sin duda un percibir. Pero suena el primer sonido, luego viene el segundo, después el tercero, y así sucesivamente. ¿No debemos decir que cuando suena el segundo sonido, *lo* oigo a *él*, pero ya no oigo el primero, y así sucesivamente? Así, pues, yo no oigo en verdad la melodía, sino sólo el único sonido presente Que el fragmento ya transcurrido de la melodía sea objetivo para mí se lo debo al recuerdo –tal está uno tentado de decir–; y que al advenir el sonido actual, yo no dé por supuesto un *esto es todo*, se lo debo a la expectativa que adelanta la mirada (pp 45-46).

Aquí vemos a Husserl usando una terminología preliminar, "burda y disponible" (memoria, expectativa) que refinará más adelante mediante la descripción que sobreviene. (Cf. *Supra*, Capítulo VII, § 2; *Infra*, § 2.5).

Pero con esta explicación no podemos conformarnos, ya que todo lo dicho se traslada asimismo al sonido individual. Cada sonido tiene, él mismo, una extensión temporal: al sonar lo oigo como siendo ahora, mas al seguir sonando tiene un ahora siempre nuevo, y el ahora que en cada caso lo precedía muda a pasado Con lo cual yo oigo en cada caso sólo la frase actual de sonido, y la objetividad del sonido íntegro que dura se constituye en un continuo de acto que es en una parte un recuerdo, en otra parte mínima, puntual, percepción, y en otra más amplia, expectativa. Lo cual parece devolvernos a la doctrina de Brentano. Aquí es necesario, pues, emprender un análisis más profundo (p. 46).

Ésta es una descripción de la manera como oímos la extensión o longitud de un tono. Observe que la extensión se presenta como un *continuum*, y no como serie atomizada de puntos o fragmentos. Hasta ahora, la terminología burda y disponible divide un objeto temporal en "memoria" más "percepción" más "expectativa". Posteriormente estos términos serán reemplazados, para distinguir el objeto inmanente en tanto fenomenológicamente descrito, de las connotaciones de nivel ingenuo (transcendente) de los términos burdos y disponibles.

Desconectamos ahora toda aprehensión y posición trascendente y tomamos el sonido puramente como dato hilético (*Ibíd.*).

Esto es, suspendemos toda referencia "transcendente" y enfocamos nuestra atención fenomenológica únicamente en el sonido como aparece.

El sonido comienza y acaba, y a su fin toda la unidad de la duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser, «retrocede» a un pasado cada vez más y más lejano. En este su hundimiento en el pasado yo lo «mantengo» aún

> sujeto, lo tengo en una «retención», y mientras la retención pervive, el sonido posee su temporalidad propia (...) (*Ibíd.*).

Aquí Husserl introduce el término "retención" para distinguir lo inmanente –tono fenomenológico– de lo ingenuo –connotación trascendente del "tono-como-recordado"

> (...) es el mismo sonido y su duración es la misma (*Ibíd.*).

Esto es, el tono y su duración permanecen inalterados por la suspensión de su ingenua connotación trascendente.

> Yo puedo dirigir la atención a los modos de estar dado el sonido (*Ibíd.*).

Esto es, puedo en un acto deliberado de voluntad, suspender toda referencia trascendente y enfocarme sobre el contenido presente reflexiva y reflectivamente (como se mantiene en retención).

> El sonido y la duración que llena son conscientes en una continuidad de «modos», en un «flujo incesante»; y un punto, una fase de este flujo se llama «conciencia del sonido incipiente», y en ella el punto primero de tiempo en la duración del sonido es consciente en el modo del ahora. El sonido está dado, es decir, es consciente como siendo ahora; pero el sonido es consciente como ahora «mientras» una cualquiera de sus fases sea consciente como ahora. Pero si una fase temporal cualquiera (correspondiendo a un punto temporal del sonido-duración) es un ahora actual, entonces (y a excepción de la fase inicial) una continuidad de fases es consciente como «recién sida», y el trecho completo de la duración temporal desde el inicio hasta el punto de ahora es consciente como duración que ha transcurrido; no siendo todavía consciente del trecho de duración que falta (pp. 46-47).

Esto es, el tono mantiene su "longitud" temporal en la retención, a través de su relación experienciada en el punto-ahora.

> En el punto final es consciente como ahora este mismo punto, y la duración entera lo es como transcurrida (o bien, como punto de inicio de un nuevo trecho temporal, que ya no es el trecho sonoro). «A lo largo de» todo este río o flujo de conciencia, el sonido uno y el mismo es consciente como sonido que dura, que ahora dura. «Antes», y en caso de que no fuese esperado, no era consciente. «Después», «todavía» es consciente en la «retención» «durante un lapso de tiempo» como habiendo sido; puede quedar sujeto y mantenerse o permanecer sujeto ante la mirada que lo fija (p. 47).

Esto es, yo puedo mantenerlo en retención observándolo a través de un acto voluntario de atención.

> El trecho entero de duración del sonido o «el» sonido en esta su distensión se ofrece entonces, por así decir, como algo muerto, como algo que ya no está ahí produciéndose en vivo, como una formación que ningún punto de producción del ahora anima (...) (*Ibíd.*).

Esto es, no es más *oído*, aunque todavía se experimenta en la retención como "recién acabado de oír".

> (...) y que, sin embargo, se modifica constantemente y se hunde en «en el vacío» (*Ibíd.*).

Esto es, la retención se desvanece gradualmente en no-conciencia.

> La modificación de todo el trecho es, pues, análoga, es en esencia idéntica a la que experimenta el fragmento transcurrido de duración a lo largo del período de actualidad en el tránsito de la conciencia a producciones siempre nuevas (*Ibíd.*)

Esto es, la nota completa se hunde en el pasado de la misma manera que las partes o las fases (comienzo, medio y fin) de la nota.

> Lo que aquí hemos descrito es el modo como el objeto temporal-inmanente «aparece» a un río incesante, el modo como está «dado». (...) Los puntos de la duración de tiempo se alejan de mi conciencia de modo análogo a como los puntos de un objeto espacial en reposo se alejan de mi conciencia cuando yo «me» alejo del objeto. Igual que el objeto conserva su lugar, conserva el sonido su tiempo; cada punto de tiempo es inamovible, pero huye hacia las lejanías de la conciencia, acrecentando más y más la distancia al ahora que se está produciendo. El sonido es el mismo, pero el sonido «en el modo como» aparece es siempre distinto (pp. 47-48).

Esto es, la nota retiene su posición temporal con relación a las otras notas, así como su duración (corta, larga, etc.) y su hundirse tras la retención.

En el siguiente pasaje, Husserl se desplaza a "reportar" o resumir la descripción. Esto es, mientras atrás estuvo describiendo cercana y cuidadosamente la experiencia vivida de oír una nota dentro de una melodía, ahora resume los resultados de muchas investigaciones fenomenológicas dentro de la naturaleza del sonido en general (una forma de objetos temporales inmanentes).

Examinando más de cerca, podemos todavía diferenciar distintas direcciones de la descripción:

1. Podemos hacer juicios evidentes sobre el objeto inmanente en sí mismo: que está ahora durando, que cierta parte de su duración ha expirado, que el punto de duración del sonido que se capta en el ahora (junto con su contenido sonoro, naturalmente) se hunde constantemente en el pasado, y que un punto de duración siempre nuevo llega al ahora o es ahora; que la duración transcurrida se aleja del punto actual de ahora –un punto que siempre está lleno de uno u otro modo–, y que esa duración retrocede hacia un pasado siempre más y más «lejano», y otros juicios semejantes.

2. Pero nosotros podemos también hablar del modo en que son «conscientes» todas esas diferencias en el «aparecer» el sonido inmanente y su contenido de duración. A propósito de la duración-sonido que llega hasta el ahora actual hablamos de percepción (...) (p. 48)

Esto es, el sonido que ha estado y permanece sonando.

(...) y decimos que el sonido, el sonido que dura, es percibido, y dentro de la distensión de la duración del sonido, únicamente del punto de duración que está en cada caso caracterizado como ahora, decimos con plena propiedad que es percibido (*Ibíd.*).

Aquí Husserl advierte que las porciones de duración vivida no son "atomizadas" como eslabones en una cadena, sino una mezcla que se realiza continuamente.

Del trecho transcurrido decimos que es consciente en retenciones, y que las partes o fases de duración que se hallan más próximas al punto de ahora actual –bien que ellas no hayan de delimitarse netamente entre sí– son conscientes con claridad decreciente; las fases de pasado son más distantes, las que quedan aún más atrás, son conscientes con total falta de claridad, de modo vacío. Y lo mismo ocurre después de transcurrida toda la duración: según la distancia al ahora actual, lo más próximo a él conserva en su caso un poco de claridad; pero el todo desaparece en la oscuridad, en un conciencia retencional vacía, para finalmente desaparecer por completo (si cabe afirmar tal cosa) tan pronto como cesa la retención (*Ibíd.*).

Aquí y en el párrafo siguiente Husserl describe la manera en que la retención se mezcla en el pasado hasta que se desvanece totalmente.

En la esfera de claridad encontramos una distinción y una separación mayores (y tanto más cuanto mayor sea la cercanía al ahora actual). En cambio, cuanto más nos alejamos del ahora, tanto más se manifiesta un desdibujamiento y una contracción

crecientes. La inmersión reflexiva en la unidad de algún suceso estructurado nos permite observar, en efecto, que un fragmento articulado del suceso se «contrae» sobre sí mismo al sumergirse en el pasado –en una suerte de perspectiva temporal (dentro del aparecer temporal originario), que es el análogo de la perspectiva espacial– Al retroceder al objeto temporal en el pasado, va contrayéndose y con ello a la vez oscureciéndose.

Ahora se trata de investigar con mayor detalle lo que aquí encontramos y podemos describir como fenómeno de la conciencia constituyente del tiempo, de esa conciencia en que constituyen los objetos temporales con sus determinaciones temporales (pp 48-49).

Aquí Husserl vuelve a una descripción más cuidadosa. Él observa que todos los objetos temporales se han constituido en la conciencia. Recuerda aquí que hablar de "constitución" se da en el nivel reducido o transcendental, y que la constitución del ego transcendental de los objetos intencionales es una descripción estructural, no una causal, de la relación entre el ego transcendental y sus objetos intencionales. (*Vid. Supra*, Capítulo I, §§ 3, 8, y Capítulo IV, § 4.3)

Distinguimos el objeto verdadero, inmanente, y el objeto en el cómo (de su aparecer), es consciente como actualmente presente o como pasado (*Ibíd.*).

Esto es, todos los objetos de conciencia aparecen en un modo temporal: presente o pasado. Así cualquier sonido que usted oye en este momento aparece como presente, cualquier sonido usted recuerda haber escuchado aparece como presencia de un sonido pasado, y cualquier sonido acabado de oír aparece como apagándose en la retención.

Todo ser temporal «aparece» en algún modo decursivo, y en uno en continua mudanza, y el «objeto en el modo decursivo» es siempre, en esta mudanza, uno distinto, mientras que en efecto decimos que el objeto y cada punto de su tiempo y el tiempo mismo son uno y el mismo. A este aparecer: «objeto en el modo decursivo», u «objeto de un modo en decurso», no podremos llamarlo conciencia (igual que tampoco llamaremos «conciencia» al fenómeno de espacio, al cuerpo físico en el cómo de su aparecer por este o por aquel lado, de cerca o de lejos) (*Ibíd.*).

Aquí Husserl rechaza la metafísica idealista, que reduce los objetos intencionales a creaciones de la mente (Cf. *Supra*, Capítulo I, §§ 3 y 8).

La «conciencia», la «vivencia» se refiere a su objeto por medio de un aparecer, en el cual se ofrece justo el «objeto en el cómo» ["*Objekt im Wie*"] (*Ibíd.*).

Aquí Husserl observa que la fenomenología se refiere no a los objetos *simpliciter*, sino a los objetos en tanto experienciados. Éste será un tema importante en § 3 (cf. *Infra*).

2.2 De *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* § 11

Esta selección es un ejemplo de un "informe" de una descripción eidética. Aquí Husserl no lleva al lector a través de cuidadosas variaciones libres en la fantasía, sino que meramente informa los resultados de tales variaciones libres para hacer afirmaciones eidéticas sobre la naturaleza de la conciencia temporal. Husserl se enfoca sobre el "punto-ahora" describiéndolo en términos de una impresión primaria (un contenido sensorial presente-ahora de la experiencia) que es modificada por la "adición" del retrohundimiento en la retención como un nuevo punto-ahora es constituido con el anterior punto-ahora modificado al estado de "presente que acaba de pasar". Se subraya la naturaleza no atomizada, continua, de la experiencia temporal.

El «punto-fuente» que inaugura el «producirse» del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia «en» la conciencia); un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual (aunque no es sonido actual), ella es retención *del* sonido que ha sido. Un rayo de mención intencional puede dirigirse al ahora: a la retención; más puede dirigirse también a lo que es consciente en la retención: al sonido pasado. Cada ahora actual de la conciencia sufre, empero, la ley de la modificación. Muda en retención de retención, y ello de manera incesante. Resulta así un continuo incesante de la retención de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo. El sonido empieza a ser, y «él» mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda en sonido-sido; la conciencia *impresional*, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva. Avanzando a lo largo del río o conjuntamente con él, tenemos una serie continua de retenciones que lo son del punto inicial. Pero además cada punto de esta serie en calidad de ahora, se escorza *a su vez de nuevo* en el sentido de la retención. Cada una de estas retenciones se adhiere, pues, a una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente.

Lo cual no aboca a ningún regreso infinito, ya que cada retención es en sí misma modificación continuada que, por así decirlo, lleva consigo el legado del pasado en forma de una serie de escorzos. No es que ya en la dirección longitudinal del flujo a cada retención previa le llegue el relevo de una nueva, y ello de forma incesante. Más bien cada retención no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo punto inaugural (pp. 51-52).

### 2.3 Del § 6 de la Quinta Investigación Lógica

En este pasaje Husserl utiliza el término "reducción fenomenológica" por primera vez. (Se había referido "al ego fenomenológicamente reducido" en el Capítulo I, § 4). Aquí describe la noción "ego" que es encontrada con la reducción fenomenológica, en una descripción "resumida" o en un "informe" de ella.

> Si preguntamos ahora qué sea lo que puede entrar en este núcleo conceptualmente impreciso y por ende inefable [de nuestra noción de *ego*], qué sea lo que se constituya en cada caso, con seguridad evidente, lo dado en el yo empírico, lo inmediato será acudir a los juicios de la percepción interna (=adecuada). No sólo es evidente el *yo soy*, sino incontables juicios de la forma *yo percibo esto o aquello*, siempre que en ellos yo no suponga meramente, sino que esté seguro, con evidencia, de que lo percibido está dado tal como es mentado, siempre que yo aprehenda la cosa misma como es; por ejemplo, este placer que me llena, este fenómeno de la fantasía que flota ante mí, etc. Todos estos juicios comparten el destino del juicio *yo soy*; no son plenamente aprehensibles, ni expresables de un modo conceptual; son sólo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras (pp 482-483).

Aquí Husserl observa que la noción "ego", que se revela en la reflexión fenomenológica, no puede ser un concepto o una parte del lenguaje, sino que es experiencialmente anterior al lenguaje. Esto es, el *ego* fenomenológicamente reducido incluye características pre o no-lingüísticas (Cf. *Supra*, Capítulo VII, § 2).

> Lo percibido adecuadamente, tanto si se expresa en semejantes enunciados vagos como si permanece inexpreso, constituye, pues, la esfera epistemológicamente primera y absolutamente segura de lo que da por resultado en el momento correspondiente la reducción del yo empírico fenoménico a su contenido aprehensible de un modo fenomenológicamente puro. Como también será exacto, a la inversa, que en el

juicio *yo soy* lo percibido adecuadamente bajo el término de yo constituye el núcleo que hace posible y funda la evidencia (p 483)[9]

Habiendo establecido la experiencia del *ego* mismo en el "ahora" bajo la reducción, Husserl luego se orienta a conectar esto con el pasado vivido de otras estructuras del *ego*. (Una descripción similar revelaría la futuridad vivida de las estructuras protensionales de la conciencia). Cf. *Supra*, Capítulo IV, § 5.

A esta esfera se agrega otra, cuando reducimos a su contenido fenomenológico pasado todo lo que la retención, que subsigue por esencia a la percepción, nos da a conocer como acabado de sernos presente, como asimismo todo lo que el recuerdo nos da a conocer como perteneciente a una anterior actualidad de vivencias; o sea, cuando retrocedemos a lo reproductivamente fenomenológico, reflexionando «en» la retención y el recuerdo (*Ibíd*.).

Así, el ego incluye estructuras retencionales y "rememorativas" tales como "ahora" (no se han mencionado hasta ahora las estructuras protensionales del tiempo vivido).

Igual procedemos con aquello que por motivos empíricos podemos considerar como coexistente con lo percibido adecuadamente en cada momento, o coexistente con el contenido de la retención y del recuerdo; tanto con lo uno como con lo otro *conectándose de un modo unitario y continuo*. Al decir «conectándose de un modo unitario y continuo» me refiero a la unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son, o *momentos* que se fundan, esto es, se exigen, recíprocamente en la coexistencia, o *pedazos* que, al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él. Y las unidades de coexistencia fluyen de un instante a otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad de variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel

[9] Pie de página de Husserl: "La exposición del texto tomada de la primera edición sin variantes esenciales no da razón de la circunstancia de que el yo empírico sea una trascendencia de la misma dignidad de la cosa física. Si la eliminación de esta trascendencia y la reducción a lo dado de modo fenomenológicamente-*puro* no deja como residuo un yo puro, no podrá haber una evidencia real (adecuada): *yo soy*. Pero si existe esta evidencia realmente como adecuada –y, ¿quién la negaría?– ¿cómo dejar de admitir un yo puro? Este es justamente el yo aprehendido cuando *verificamos* de la evidencia *cogito*: y esa verificación pura lo aprehende *eo ipso* de un modo fenomenológicamente «puro» y necesariamente como sujeto de una vivencia «pura», del tipo *cogito*" (483; nota)

Adición. Sobre las dificultades en la descripción fenomenológica del *ego*, *vid*. *Supra*, Capítulo IV, §§ 3-6 Este es un ejemplo de la manera como Husserl continuaba refinando y profundizando las investigaciones de las descripciones iniciales.

> es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo que en este curso fluye). Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación continua de «sensaciones temporales», por así decirlo; cada fase actual del curso de la conciencia –en cuanto se manifiesta en ella todo un horizonte temporal de dicho curso– posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente, mientras su contenido cambia sin cesar.
>
> Esto es lo que constituye, pues, el contenido fenomenológico del yo empírico, en el sentido de sujeto psíquico. La reducción a lo fenomenológico da por resultado esta unidad de la «corriente de las vivencias», unidad cerrada en sí realmente y que se despliega en el tiempo. El concepto de vivencia se ha ensanchado; de lo «percibido interiormente» y consciente en *este* sentido, ha pasado al concepto del «yo fenomenológico» que constituye intencionalmente el yo empírico (pp. 483-484).

Husserl ha descrito aquí la manera como el ego es constituido como una unidad de conciencia. El tiempo vivido es holístico: cada momento del tiempo, y cada objeto temporal, aparece contra el trasfondo de la totalidad de la vida consciente del *ego*, lo cual permite ir más allá del aparecer del *ego* a sí mismo como unidad temporal estructurada o completa Cf. *Supra*, Capítulo IV.

## 2.4 Del § 14b de la Sexta Investigación Lógica

En el siguiente pasaje Husserl usa una descripción "resumida" claramente para distinguir fenomenológicamente la aparición de los objetos intencionales (que se autodonan en la experiencia) de esas formas de fenomenalismo que sostienen que no experienciamos objetos, sino "representaciones mentales" de los objetos. Un objeto intencional no es una representación de un objeto, *es* el objeto-en-cuanto-experienciado. Para ponerlo de otra manera: las representaciones mentales del fenomenalista son experiencias de un ser psicofísico en el mundo real, mientras que los objetos intencionales del fenomenólogo son experiencias vividas de un *ego* transcendental, sin referencia a un mundo real con excepción del que se tiene como el "signo" o "modo": vivido-como-real. Husserl continúa su discusión clarificando el darse de los objetos intencionales perceptivos. Presenta un objeto en vistas o "aspectos", pero también presenta fenomenológicamente la tenencia de características no sensoriales, tales como el lado oculto del objeto. Cf. *Supra*, Capítulo I, § 6 y Capítulo III, § 2.2; y las discusiones de la "apresentación", cf. *Supra*, Capítulo III, § 3; *Infra*, 2.7.

Sin embargo, debemos reparar en la siguiente diferencia: La percepción, al pretender darnos el objeto «mismo», pretende propiamente no ser una mera intención, sino más bien un acto que puede dar cumplimiento a otros actos, pero que ya no necesita cumplimiento. Las más de las veces –y por ejemplo en todos los actos de la percepción «externa»– se queda en la pretensión. El objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente como el que él mismo es. Aparece sólo por «el lado anterior», sólo «escorzado y difuminado en perspectiva», etc. Si varias de sus propiedades están por lo menos representadas imaginativamente con el contenido nuclear de la percepción, en el modo que ejemplifican las últimas expresiones, otras no caen dentro de la percepción, ni siquiera en esa forma imaginativa; las partes integrantes del reverso invisible, del interior, etc., son, sin duda, mentadas también de un modo más o menos determinado, son indicadas de un modo simbólico por lo que aparece primariamente, pero ellas mismas no caen dentro del contenido intuitivo (perceptivo o imaginativo) de la percepción. De esto depende la posibilidad de infinitas percepciones de uno y el mismo objeto, diversas por su contenido. Si la percepción fuera siempre lo que pretende, la real y auténtica presentación del objeto mismo, sólo habría de cada objeto una percepción, puesto que la esencia peculiar de ésta se agotaría en dicha presentación auténtica (p. 638).

## 2.5 De *Ideas*, §§ 88-90

En el siguiente pasaje Husserl introduce el concepto de *noema* y lo ilustra con una amplia y completa descripción, que se interrumpe frecuentemente con comentarios del mismo Husserl. Esta descripción de un árbol en el jardín empieza con el árbol como es experienciado en la actitud natural y, luego, describe la misma experiencia en cuanto vista fenomenológicamente. Las notas al pie de página de Husserl, y algunos de sus apartes y comentarios, se han omitido de esta selección, para enfocar mejor la descripción fenomenológica.

Donde quiera responde a los múltiples datos de los ingredientes, del contenido noético, una multiplicidad de datos comprobables en una intuición realmente pura e integrante de un correlativo *"contenido noemático"*, o más brevemente, *"noema"* –términos que desde ahora usaremos constantemente (p. 213).

A continuación, Husserl observa la naturaleza bipolar, noético-noemática, de la conciencia.

La percepción, por ejemplo, tiene su noema, lo más bajo su sentido perceptivo, es decir, *lo percibido en cuanto tal* (pp. 213-214)

Esto es, el objeto intencional o noema incluye no sólo el objeto tal cual es percibido, sino también muchos matices significativos de los "modos" de percepción (entre cuales hay cosas tales como: "visto desde arriba", "hermoso", "amable" y "símbolos de libertad").

> Igualmente tiene cada recuerdo *lo recordado en cuanto tal*, justo como suyo, exactamente como está "mentado", como es "consciente" en él; a su vez, el juzgar, *lo juzgado en cuanto tal*; el agrado, lo grato en cuanto tal, etc. Donde quiere hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama "sentido" (en una significación muy ampliada), *exactamente* así como está "inmanente" en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, como, *si preguntamos puramente a esa vivencia misma*, no es ofrecido por ella (p. 214)

Así, el noema es un contenido de conciencia, descubierto en su concreción mediante la reducción fenomenológica

> Cómo entendemos todo esto logrará una plena claridad llevando a cabo el análisis de un ejemplo (que llevaremos a cabo en una intuición pura).
>
> Supongamos que miramos con agrado en un jardín a un manzano en flor, al verde nuevo y fresco del césped, etc. Patentemente, no son la percepción y el concomitante agrado lo percibido y grato a la vez. En tal actitud es para nosotros el manzano algo que está ahí en la realidad trascedente del espacio, la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales en sentido estricto. Entre una y otra realidad, en este sentido, el ser humano real o la percepción real y el manzano real, existen relaciones reales, siempre en el mismo sentido. En ciertos casos se dice en semejante situación vivencial: la percepción es una "mera alucinación"; lo percibido en este manzano que está ahí delante de nosotros, no existe en la "verdadera realidad". Ahora queda rota la relación real en sentido estricto mentada anteriormente como existente en verdad. Lo único que resta es la percepción, sin que haya ahí nada *de veras* a qué se refiera (*Ibíd.*).

Enseguida, Husserl observa cómo la actitud natural se imbuye con la ingenuidad metafísica realista de los objetos "reales". En la actitud ingenua la noción de la experiencia de la alucinación se conecta inmediatamente con la ruptura de la referencia a los objetos reales.

> Ahora pasemos a la actitud fenomenológica (*Ibíd.*).

Esto es, aquí es realizada la reducción fenomenológica.

> El mundo trascendente queda "colocado entre paréntesis"; practicamos la *epojé* por referencia a su ser *de veras* (*Ibíd.*).

Aquí hemos "colocado en paréntesis" (el significado literal del término de Husserl para "suspender": E*inklammerung*) nuestra creencia natural en el árbol como cosa "real", existente efectivamente en el mundo, para revelar cómo esta cosa aparece a la conciencia transcendentalmente reducida.

> Y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración que es el agrado. Con el mundo entero físico y psíquico, ha quedado desconectada la "verdadera" existencia de la relación real en sentido estricto entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a darse esencialmente en "pura inmanencia", es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida tal como se inserta en la corriente trascendental de las vivencias (pp. 214-215)

Esto es, después de la reducción sigue manteniéndose un residuo fenomenológico concreto de la relación "percibir-percibido", sigue manteniéndose la relación entre un *acto* del *ego* transcendental y su *objeto* intencional. Cf. *Supra*, Capítulo III, §§ 2.1, 2.4, y Capítulo V, § 3.

> Justo esta situación es la que debe ocuparnos ahora, la puramente fenomenológica Es posible que la fenomenología tenga algo que decir, y quizá mucho, también con respecto a las alucinaciones, ilusiones y percepciones engañosas en general; pero es evidente que éstas, aquí, en el papel que desempeñaban en la actitud natural, sucumben a la desconexión fenomenológica (p. 215).

Aquí Husserl ha distinguido el rol del concepto de actitud natural de "alucinación" de su rol *experiencial* en la actitud reducida. Bajo la reducción el hecho de que una experiencia sea una alucinación no rompería ninguna referencia a la realidad, porque tal referencia es puesta fuera del paréntesis –de la suspensión. Por supuesto, un fenomenólogo tendría mucho que decir sobre el transcurso de la experiencia alucinante –en términos no de la referencia a un mundo fuera de la conciencia, sino de la coherencia de la experiencia consciente.

> Aquí no tenemos que hacer a la percepción, ni a ninguna serie progresiva de percepciones (como cuando ambulando contemplamos en flor), ninguna pregunta como la

de si le corresponde algo en "la" realidad. Esta realidad tética ya no está para nosotros ahí como sujeto de un juicio (*Ibíd.*).

"Realidad tética", atrás, se refiere a la "presunción de realidad" del árbol en la actitud natural o ingenua. Esta presunción es puesta a un lado por la reducción.

Y, sin embargo, todo sigue, por así decirlo, igual que antes. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción *de* "este manzano en flor, en este jardín, etc.", e igualmente el agrado reducido, agrado por este mismo árbol. Éste no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres *con los cuales aparecía en la percepción, era "bello", "seductor", etc., "en" el agrado* (*Ibíd.*).

Esto es, la suspensión (o paréntesis) reduce la experiencia intencional *únicamente* eliminando la referencia a lo "real", en la abstención de la ingenuidad realista de la metafísica. Cf. *Supra*, Capítulo I, § 4 y Capítulo III, § 2.4.

Husserl después se encamina a explicar la manera en que los sentidos (*meanings*) de los términos "cambian", *vía* la reducción fenomenológica, la suspensión de "lo real". Cf. *Supra*, Capítulo I, § 4, Capítulo III, 2.4, Capítulo VII, § 2, y § 4[10]. Esta explicación comienza "de lado" comentando el método fenomenológico, que se construye sobre la descripción desplegada del manzano, pero que no es en sí misma parte de la descripción. Es típico del estilo de Husserl interrumpir sus descripciones con comentarios sobre la metodología y distanciamientos de otras visiones filosóficas.

Debido al cambio de foco logrado por la reducción, los fenomenólogos deben describir experiencias familiares (ingenuas u ordinarias) desde un punto de vista "desconocido" (suspendido, reducido). Así, la reducción afecta un cambio en el lenguaje, o mejor, un cambio en el *uso* del lenguaje de los fenomenólogos. Así, los textos fenomenológicos usan términos que en todo, pero especialmente en nuestras vidas fenomenológicas, significan algo diferente. En la actitud ingenua, nuestro estado "normal", nuestra experiencia –incluyendo nuestra vivencia del lenguaje– es imbuida con las presunciones metafísicas del realismo ingenuo. Así, una dificultad en la lectura de los textos fenomenológicos es que uno debe aprender el arte de la concentración llamado *reflexión temática rápida* en la introducción de este capítulo: uno debe desarrollar la habilidad de leer un texto y, luego, "repensar" reflexivamente ese mapa de experiencia consciente en (parcialmente) experiencia reducida. Si a veces se realiza algo "superficialmente", la reducción puede

[10] *Vid.*, también, Reeder, Harry P. (1984), §§ 16-18; Reeder, Harry P. (2007) *Lenguaje*, pp. 19-48

ser acoplada con una descripción escrita de la experiencia reducida, para poder volver más tarde a la descripción de la propia experiencia, al igual que al texto en cuestión. Así la fenomenología requiere de la práctica de la lectura, de reflexión y de un buen ejercicio de escritura que sea recurrente.

El papel del lenguaje es único en la fenomenología. El lenguaje se usa en fenomenología como la escalera de Wittgenstein: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo (...) [el lector] (debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)"[11].

La magnitud de concentración cuidadosa requerida para la lectura apropiada y la interpretación de textos fenomenológicos trae a la mente el agotamiento cartesiano después de invocar la hipótesis del genio maligno al final de la *Primera Meditación*: "Mi propósito es penoso y difícil; cierta pereza me invade e insensiblemente me lleva a mi vida ordinaria (...)"[12]

> Es claro que todas estas proposiciones descriptivas, a pesar de que pueden sonar igual que las proposiciones de realidad han experimentado una *radical* modificación de sentido; exactamente igual que lo descrito mismo, aunque se da como "exactamente lo mismo", es sin embargo algo radicalmente distinto, por decirlo así, en virtud de un cambio inverso de signos. "En" la percepción reducida (en la vivencia fenomenológicamente pura) encontramos como imborrablemente inherente a su esencia, lo percibido en cuanto tal, expresable como "cosa material", "planta", "árbol", "en flor", etc. Las *comillas* son patentemente importantes: expresan aquel cambio de signo, la radical modificación respectiva del significado de las palabras *El árbol pura y simplemente*, la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido, el árbol, en cuanto tal*, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto (pp. 215-216)

A continuación Husserl distingue el nivel ingenuo del árbol "real" del sentido vivido reducido fenomenológicamente "árbol como percibido". El primero es "un objeto material", una cosa real, en el sentido realista ingenuo, mientras que el último es "un objeto material", un aparecer-como-cosa experienciada, sin pre-

[11] Ludwig Wittgenstein (1957 §§ 15 y 39).

[12] Descartes, Meditación Primera, trad. Manuel Machado. En: *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía*. Francisco Larroyo (ed.) Porrúa, México, 2006[21], p. 64

sunción o presupuestos metafísicos de la realidad del referente de la experiencia Cf. *Supra*, Capítulo I, § 4 y Capítulo III, § 2.4.

> Todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar a la vivencia, todo lo que no puede concebirse separado de ella tal como ella es en sí y en la actitud eidética pasa *eo ipso* al *eidos*, está separado por abismos de toda naturaleza y física y no menos de toda psicología –ni siquiera esta imagen, por naturalista, es bastante fuerte para indicar la diferencia (p 216)

Esto es, las imágenes mentales de un naturalista, permanecen siendo psicología descriptiva en sentido de los "objetos reales" debido a las presunciones realístico-ingenuas de la psicología, mientras el aparecer del objeto fenomenológicamente reducido a la conciencia no es visto como real, sino únicamente vivido-como-"real". Estas últimas comillas son usadas aquí, como Husserl frecuentemente lo hace a continuación, para mostrar que ahí hay un importante cambio en el *sentido vivido* de términos tomados del discurso no fenomenológico. Las comillas no continuarán siendo usadas (como son inusualmente usadas por Husserl) pues distraen a los lectores. Una vez el punto ha sido puesto, sin embargo, el lector cuidadoso continuaría "llenando" este paso metodológico. Esta es una de las maneras en las cuales la propia lectura de textos fenomenológicos es más exacta: uno puede entender cambios en el lenguaje y observar que los conceptos mismos son percibidos diferentemente a través de la reducción. Es por esto que a la manera "*Gestalt*" en la cual los conceptos encajan juntos en una "región semántica", se interrelacionan sistemas de coherencia[13]. Uno puede aplicar esta comprensión en la lectura del texto subsiguiente.

Cierto que aquello que se ha destacado como "sentido" en el análisis que nos sirvió de ejemplo, no agota el pleno noema; correlativamente, tampoco consta el lado noético de la vivencia intencional tan sólo del elemento del "dar sentido" propiamente dicho, al que corresponde esencialmente el "sentido" como correlato. Pronto se verá que el pleno noema consiste en un complejo de elementos noemáticos; que en este complejo el elemento específico del sentido sólo forma una especie de necesario *núcleo* en el que están esencialmente fundados otros elementos, que sólo por ello podríamos denominar igualmente, pero en una acepción ampliada, elementos del sentido (p. 217)

Continúa Husserl puntualizando que la descripción del noema es todavía preliminar o incompleta, y requeriría posteriores profundizaciones. Ahora se enca-

[13] Cf *Supra*, Capítulo V, § 5, y Reeder, Harry P. (2006)

mina a clarificar los resultados de la descripción hasta aquí, para distinguirla de verla tal como lo hace el fenomenalismo, que reduce los objetos a percepciones de objetos.

> Pero atengámonos por lo pronto a lo único que se ha puesto de relieve con claridad hasta ahora. La vivencia intencional es, hemos mostrado, indudablemente de tal índole que cabe sacar de ella un "sentido", dirigiendo adecuadamente la mirada. La situación que define para nosotros este sentido, a saber, la circunstancia de que la inexistencia (o la convicción de la inexistencia) del objeto pura y simplemente representado o pensado, no puede robarle a la correspondiente representación (ni a la respectiva vivencia intencional en general) su "lo representado en cuanto tal"; que, así pues, hay que distinguir entre ambas cosas (...) (*Ibíd.*).

> No hay cosa más fácil que decir: dada en la vivencia está la intención con su objeto intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, o sea, es un *ingrediente* de ella misma, es y sigue siendo puramente mentado o representado, etc., lo mismo si el correspondiente "objeto real" existe de veras en la realidad o no existe, ha sido aniquilado enteramente, etc. (p. 218)

Husserl continúa observando que suspender trae consigo el juego cuidadoso del objeto intencional árbol como "no-existente" sin removerle su apariencia como objeto, su aparecer objetivo. En lo que sigue, Husserl distingue de nuevo lo fenomenológico, la inmanencia intencional del noema del "constructivismo psicológico" del fenomenalismo.

> Pero si intentamos separar en *esta* forma el objeto real (en el caso de la percepción externa, la cosa percibida de la naturaleza) y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto "inmanente" a la percepción, caemos en la dificultad de hallarse ahora frente a frente *dos* realidades, en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con *una* nos encontramos y sólo una es posible. La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una "imagen interna" del árbol real que está ahí afuera ante mí, no se da en modo alguno y suponer una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido –algo real que *funcionaría* imagen de otro algo real–. Pero esto sólo podría hacerlo en virtud de una "conciencia de imagen" en la que primero aparecería algo –con lo que tendríamos una primera intencionalidad– y esto funcionaría a su vez en la conciencia como "objeto-imagen" de otro algo –para lo que sería necesaria otra intencionalidad fundada en la primera. Pero no es menos evidente que cada uno de estos modos de conciencia requiere ya por sí la distinción entre objeto inmanente y objeto real, o sea, encierra en sí el mismo problema que debía resolverse mediante la construcción. Para

> mayor abundancia está sujeta a la construcción en el caso de la percepción a la objeción que hemos discutido anteriormente: insuflar a la percepción de lo físico funciones de "imagen" quiere decir subrogarle una "conciencia de imagen" que, considerada bajo el punto de vista descriptivo, está constituida de un modo esencialmente distinto. Pero lo capital es aquí que requerir de la percepción y por consiguiente de toda vivencia intencional una función de "imagen" trae consigo inevitablemente (como es visible sin más por nuestra crítica) un regreso infinito (pp. 218-219).

Habiendo así criticado la posición de los fenomenalistas, Husserl provee la reformulación fenomenológica del problema, debido al efecto de la reducción fenomenológica. Bajo la reducción el árbol sigue apareciendo como árbol, pero en lugar de aceptado pasivamente en la creencia realista ingenua en su "realidad", la experiencia del árbol es enfocada a la luz de cómo *aparece como* "real". La reducción metodológica de un objeto a su aparecer es rechazada por Husserl. No obstante, él reconoce el incrustamiento intencional de un objeto de conciencia en el conjunto de la vida consciente del ego que se relaciona intencionalmente al objeto. El objeto no es reducido a una concatenación de apariciones (fenomenalismo). Al contrario, el modo de dación, el concreto presente viviente del objeto es descrito. Vivimos los objetos (de varias clases –real, imaginario, humorístico, etc.), *como* objeto, no como mera concatenación de apariciones separadas. En esencia, entonces, el error del fenomenalismo es el tipo de reduccionismo analítico que divide las experiencias en partes abstraídas y luego pregunta cómo puede volver a juntarlas. La fenomenología describe la totalidad y la "objetividad" de los objetos, la manera holística en la cual los objetos son experienciados *como objetos* a pesar del hecho de que los vivimos en vistas o actitudes. Así, la reducción fenomenológica no reduce objetos a un conjunto de apareceres, sino que más bien nos ayuda a describir la manera en la cual los objetos son experimentados concretamente.

> Frente a tales extravíos hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da. Entonces hay que "colocar entre paréntesis" el objeto "real de veras". Reflexionemos en lo que esto quiere decir. Si empezamos como seres humanos en actitud natural, es el objeto real de veras la cosa que está ahí fuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente a ella, y tal como la encontramos, como aquello que nos hace frente en el espacio, la describimos y hacemos nuestras frases sobre ella. Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que vemos haciéndonos frente en el espacio nos agrada y nos induce a obrar; lo que ahí se da nos induce a obrar; lo que ahí se da lo asimos, lo trabajamos, etc. Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante

> todo la que entra en la percepción misma, de los paréntesis desconectadores, y éstos se extienden a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y el eventual juicio de valor, etc. Esto implica lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa "real de veras", ni de la naturaleza "trascendente" entera, que la cohaga. En cuanto *fenomenólogos*, nos abstenemos de toda posición semejante. No las echamos a un lado por el hecho de que "no nos situemos en su terreno", "no las cohagamos". Están, en efecto, ahí, copertenecen esencialmente al fenómeno, y, por nuestra parte, las contemplamos; en lugar de cohacerlas, hacemos de ellas objetos, las tomamos como partes integrantes del fenómeno, la tesis de la percepción justo como un componente de ésta.
>
> Y entonces preguntamos, manteniendo estas desconexiones en su claro sentido, que es lo que "entra" evidentemente en el fenómeno "reducido" entero. Ahora bien, en la percepción entra, justo, también esto: tener su sentido noemático, su "percepto en cuanto tal", "este árbol que está ahí en el espacio" –entendido como lo indican las comillas–, justo el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con nuestra imagen: la "coloración entre paréntesis" que ha experimentado la percepción impide todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo el que se funda en la percepción no modificada o que acoja en sí la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis no debe ser "collevada a cabo"); ni impide, en absoluto, describir esta "realidad en cuanto tal" que aparece en la percepción, con los modos especiales en que se tiene entonces conciencia de ella, por ejemplo, justo en cuanto percibida, como algo que aparece "por un lado", en tal o cual orientación, etc. Con minucioso cuidado tenemos que atender a no hacer entrar en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en su esencia, y a no "hacerlo entrar" sino exactamente tal como de suyo "entra" en ella (pp. 219-220).

Una vez más Husserl ha subrayado que la reducción fenomenológica no se *reduce* en el sentido del reduccionismo fenomenalista de la "reducción de A en B y C", sino en el sentido de asumir ciertas restricciones del realismo ingenuo que impiden una inspección más cercana de la experiencia vivida. Sobre todo, los objetos "reales" todavía aparecen *como reales* bajo la reducción. Para poner de esta otra manera: la reducción fenomenológica no exilia el mundo, al contrario nos provee con una controlada re-visión metodológica del mundo. Esto es una diferencia crucial entre la *descripción* cartesiana de Husserl y las discusiones escépticas de Descartes.

2.6 De *Meditaciones cartesianas*, § 46

En el siguiente pasaje de la Quinta Meditación Cartesiana, Husserl describe algunas capas de las complejas maneras en las cuales el *ego* se percibe o se da así mismo, en una descripción "sumaria". En esta selección se ha omitido una nota de Husserl a pie de página.

> Si yo, en la reducción trascendental, hago reflexión sobre mí –el *ego* trascendental–, me estoy entonces dando a mí mismo perceptivamente en tanto que este *ego*, y ello en la percepción que capta atenta. Me percato también de que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar «dado previamente», ahí de modo genuinamente intuitivo («percibido» en el sentido amplio); sólo que no estaba captado atentamente. Pero, en cualquier caso, lo estoy con un horizonte abierto de propiedades internas aún inexploradas. También lo mío propio se descubre por explicitación y posee su sentido originario a partir del rendimiento de ésta. Va revelándose originariamente en la mirada experimental explicitadora dirigida sobre mí mismo, sobre mi yo-soy –dado perceptiva e incluso apodícticamente– y sobre mi identidad conmigo mismo –que persiste en la síntesis unitaria continua de la experiencia originaria de mí mismo– (pp. 162-163)

Husserl observa, más adelante, la manera en la cual el *ego* es polo intencional de toda la experiencia, pero que –debido a nuestro enfocamiento en actitud natural sobre los objetos de experiencia– es a menudo inadvertido; y se necesita un movimiento reflexivo especial para su descripción exacta. Abajo, Husserl observa la manera en la cual se revela fenomenológicamente a sí mismo el *ego* a través de una combinación de los actos "perceptual" y no perceptual. La experiencia del tiempo, particularmente, relaciona las percepciones presente con las percepciones pasadas y futuras, y con las posibilidades de la percepción. Cf. *Supra*, Capítulo IV y VI.

> Ahora bien, en este punto hay que reparar en lo siguiente. Aunque hablo legítimamente de percepción de mí mismo, y ello respecto de mi *ego* concreto, no queda con esto ya dicho que, al igual que en análisis de una «cosa visible» que se da perceptivamente, me mueva siempre en auténticas percepciones parciales y obtenga, pues, *explicata* ellos mismos perceptivos (y ningunos otros). En efecto, un primer dato de la explicitación de mi horizonte esencial propio de ser es que tropiezo con mi temporalidad inmanente y, por tanto, con mi ser en la forma de un infinito abierto una corriente de vivencias y todas las propiedades mías contenidas de algún modo en ella (a las cuales pertenece también mi explicitar). Este infinito abierto, que transcurre en el *presente viviente*, sólo puede hallar de manera auténticamente perceptiva a lo que transcurre

> en el vivo presente. Mi pasado propio lo va él revelando, en el modo más originario que es pensable, por recuerdos. Así, pues, aunque yo me estoy dado constantemente *originaliter*, aunque puedo explicitar progresivamente lo mío propio esencial, esta explicitación se realiza, en amplia medida, en actos de conciencia que no son percepciones respecto de las partes esenciales mías propias a que conciernen. Únicamente así puede serme accesible mi corriente de vivencias, en tanto aquello en lo que vivo como yo idéntico; en primer lugar, en sus actualidades, y, después, en las potencialidades –igualmente esenciales y propias mías, como es evidente–. Es evidente que me pertenecen a mí mismo de modo esencial y propio todas las posibilidades de la índole de: «yo puedo o yo podría» poner en marcha estas o aquellas series de vivencias; y, entre ellas, también: yo puedo dirigir la mirada adelante o atrás, puedo internarme revelándolo en el horizonte de mi ser temporal (pp. 163-164).

### 2.7 De *Meditaciones cartesianas*, § 50

En el siguiente pasaje de la *Quinta Meditación Cartesiana* Husserl proporciona una descripción "sumaria" (con la discusión) de la manera especial en la cual otros *egos* son experienciados. La *apresentación* en la cual otros *egos* son experienciados es comparada con (y se distingue de) los elementos apresentados en nuestra experiencia de los objetos físicos ordinarios. Cf. *Supra*, Capítulo IV §§ 4.3 y 5.

> Tiene que haber aquí una cierta mediatez de la intencionalidad (y que parta de estrato inferior «mundo primordial» –que, en todo caso, está constantemente sirviendo de fundamento–), que hace de representación un «co-ahí» que sin embargo no está él mismo ahí, que jamás puede llegar a estar él mismo ahí. Se trata, pues, de una especie del hacer co-presente, de una especie de «apresentación».
>
> Una apresentación se encuentra ya en la experiencia externa, en la medida en que la cara anterior de una cosa –la cara propiamente vista– apresenta siempre y necesariamente una cara posterior de la cosa y le prescribe un contenido más o menos determinado. Por otra parte, no puede, precisamente, tratarse de esta clase de apresentación que colabora ya en la constitución de la naturaleza primordial, porque a esta especie de apresentación le es inherente la posibilidad de verificación por medio de la correspondiente presentación impletiva (la cara posterior se convierte en la cara anterior) mientras que semejante cosa tiene que ser excluida *a priori* (...) (p. 172).

Husserl observa, más adelante, que al percibir, por ejemplo, un árbol, su detrás es apercibido, pero que uno podría caminar alrededor del árbol y percibir visualmente qué era "detrás" en la anterior percepción, mientras que la autodonación de los procesos conscientes es en un principio experienciable solamente por

el propio *ego*: aquí no hay manera directa de "tomar desde dentro" la mente de otros.

Abajo, Husserl esboza una descripción del aparecer aperceptivo típico de otro ego en mi propia experiencia inmanente. La "transferencia aperceptiva" del sentido "ego viviente" al cuerpo del otro es basado, por supuesto, en mi experiencia del mío y de otros cuerpos: hago tal transferencia a la gente, no a los árboles, basado en la semejanza experienciada de los cuerpos de las personas con el mío propio. Husserl se encamina sobre esa indicación de que la apercepción no es algo como una inferencia consciente.

> Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro campo perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: en el ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo físico que, en tanto que primordial, es, naturalmente, tan sólo un fragmento de determinación de mí mismo («trascendencia inmanente»). Como en esta naturaleza y en este mundo de mi cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa –y, por tanto, primordial–, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica. Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza, que vincula dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión «analogizante» del primero como otro cuerpo vivo.
>
> Sería, pues, una cierta apercepción asemejadora, pero, por esto, en modo alguno una inferencia por analogía. La apercepción no es una inferencia; no es un acto intelectual alguno. Toda apercepción, en que, respecto de objetos ya dados de antemano (por ejemplo, respecto del mundo cotidiano previamente ya dado), los aprehendemos sin más y los captamos percatándonos de ellos, en que comprendemos de un golpe de vista sus sentidos junto con sus horizontes, toda apercepción remite intencionalmente a una «protofundación» en la que se había constituido por vez primera un objeto de sentido semejante. También las cosas de este mundo que nos son desconocidas son, dicho de modo general, conocidas por lo que hace a su tipo. Aunque no precisamente esta cosa de aquí, ya hemos visto antes algo así. De este modo, toda experiencia cotidiana, en su aprehensión anticipadora del objeto como «de sentido semejante», oculta una transferencia analogizante al nuevo caso de un sentido objetivo fundado primitivamente. Dato ya previo, en tanto en cuanto transferencia de esta índole; y lo que del sentido se muestra, en la experiencia ulterior, como realmente nuevo puede a su vez actuar de fundador y puede dar base a un dominio de lo ya dado de antemano de sentido más rico. El niño que ya ve las cosas comprende por primera vez, por

ejemplo, el sentido y el fin de unas tijeras, y en adelante ve sin más, del primer golpe de vista, tijeras como tales; pero, naturalmente, no en explicitas reproducción, comparación y realización de una inferencia. Sin embargo, el modo como surgen apercepciones y, luego, el modo como remiten en sí intencionalmente a su génesis por su sentido y por su horizonte de sentido, son muy diferentes. A las conformaciones graduales de los sentidos objetivos corresponden las apercepciones. En último término, volvemos siempre a la distinción radical de las apercepciones en aquellas que pertenecen por su génesis puramente a la esfera primordial, y aquellas que surgen con el sentido *alter ego* y, gracias a su génesis de grado superior, depositan sobre este sentido el estrato de un nuevo sentido (pp. 173-175).

## 3. *Qué hacer y qué no hacer en la práctica de las descripciones fenomenológicas*

Ahora que usted ha estudiado la teoría y el método de la fenomenología, y ha considerado ejemplos de los textos fenomenológicos, ha llegado el tiempo de procurar realizar sus propias descripciones fenomenológicas. Los siguientes "qué hacer y qué no hacer" fueron desarrollados mientras impartía cursos de pregrado y de postgrado en fenomenología, y he encontrado que son pautas útiles en la exploración de la conciencia. Primero serán presentados como lista simple de "qué hacer y qué no hacer" y, entonces, cada punto será elaborado más adelante, junto con algunos ejemplos de descripciones más y menos acertadas. El lector debe advertir que estas descripciones son bosquejos heurísticos, más que descripciones fenomenológicas completas.

Qué hacer

1. Enfóquese no sobre el objeto que está allí, sino sobre *cómo aparece*, cómo se presenta. Su primera tendencia será probablemente permanecer en el nivel de los "datos sensibles a la vista" –vaya más allá de este nivel para incluir elementos no visuales y no sensoriales de la experiencia.
2. Comience a practicar con objetos o cosas. Entonces muévase a las relaciones, etc., describiendo gradualmente objetos *más abstractos*.
3. Comience *cerrando sus ojos* cuando trate de mantener algo en *retención*. Somos básicamente criaturas visuales –la visión presente tiende a empujar lo pasado como sostenido en retención.

4. Siéntase libre de *usar metáforas* en sus descripciones. Nuestra manera ordinaria de hablar se orienta a los objetos, no a la experiencia
5. Describa el mismo objeto (relación, etc.) *varias veces*, por un período de varios días. Luego compare y combine los bosquejos en una más completa descripción. Cuando finalice, apele de nuevo a una experiencia similar, "chequee" su descripción.

## Qué no hacer

1. No caiga en un *relato histórico-causal*. Estamos intentando enfocarnos sobre lo que está presente en la experiencia, no sobre cómo o por qué es así.
2. No caiga en el *análisis conceptual*. Mantenga su descripción concreta. No es en el sentido conceptual significando, sino en el sentido vivido en lo que estamos. (Y nuestros conceptos tienden a estar orientados a objetos).
3. No caiga en la *corriente-de-conciencia*. Mantener la experiencia vivida en retención toma práctica, un común fallo inicial es mantenerse escribiendo después de que la retención se ha debilitado, resultando en una descripción que se dirige a su mente ahora, más que a lo acabado-de-ser-presente, como tomado en retención.
4. No se preocupe por tener *oraciones estructuradas*, división en parágrafos, etc. Apunte cualquier palabra, frase, metáfora, etc. a lo mejor captura la experiencia sostenida en retención. La "forma adecuada" viene más adelante (cuando usted hace el paso 5 de los "Qué hacer").

## Comentarios sobre el qué hacer

1. Somos, sobre todo, criaturas visuales. Cuando se interroga para enfocarse sobre lo que está presente en la experiencia de, por ejemplo, una pluma en la mesa, el principiante típico en fenomenología tenderá a centrarse en los "datos de sentido visual" y a describirlo algo como: "Es azul y brillante, con las letras encima. Se refleja en la madera del tablero". Ahora, aquí no hay nada errado como descripción de un *objeto* (pluma) en el mundo, pero ésta no es todavía una descripción *fenomenológica* de cómo el objeto *aparece* a una conciencia. Una regla práctica es releer tratando de hacer una descripción fenomenológica y preguntarse: ¿Uno necesita saber algo sobre fenomenología para producir esta descripción? Si no, en ocasiones la descripción todavía está en el nivel de objetos mundanales y no han sido reducidos (suspendidos) aún a la

manera en la cual los objetos aparecen. Una descripción más fenomenológica resultaría si el principiante recordara la riqueza de la experiencia *más allá* del "darse sensible" e intentara utilizar este conocimiento para usar el dato sensorial como un punto de partida de la descripción de características no sensoriales. Por ejemplo:

Experimento a lo largo, una superficie azul punteada, y se apresenta como teniendo un azul similar en la parte posterior y punta. Este objeto, una pluma, descansa sobre una superficie que, con sus otros lados apresentados, tiene el aspecto de un escritorio. Una pluma algo semejante aparece inmediatamente debajo de la pluma, infundida con el color del escritorio. Esta pluma algo semejante se apresenta como carente de parte posterior lo cual vi al caminar alrededor del escritorio. Esta apresentación no es visual, no es sensorial. Es un sentido vivido que infunde mi presentación sensorial de algo semejante a la pluma. Más adelante, protiendo que alterada la luz de muchas maneras la imagen-pluma puede desaparecer completamente mientras la pluma en la mesa se mantendría (quizá con ligeras diferencias en la apariencia de su color). El aparecer de la pluma como una pluma incluye la protensión de que puedo tomarla y escribir con ella, mientras la imagen-pluma reflejada no porta tal protensión.

2. Desde nuestro modo natural de enfocarnos vivamente sobre los objetos materiales concretos, la naturaleza inusual de la descripción fenomenológica de la "experiencia-centrada" en términos de *aparecencia* de objetos presenta un desafío especial. Es, por lo tanto, útil comenzar a describir objetos simples, familiares, y luego progresar a ideas más abstractas, tales como relaciones y esencias. Esto es fácilmente mostrado por una lista de objetos para describir. La siguiente lista ejemplifica una serie progresiva de descripciones fenomenológicas, que se han encontrado útiles en la instrucción en el método fenomenológico. Los principiantes en fenomenología deben ser advertidos contra el intento de progresar rápidamente. Ejercicios como estos los fuerzan a enfocar su atención y concentración en un grado que agota. Especialmente los tópicos terceros y cuartos son empresas potencialmente extensas para el fenomenólogo avezado. Todas, pero específicamente las descripciones cuarta y sexta son estáticas (no genéticas); y, todas, pero en particular la quinta refieren un caso singular (no eidético).

    1. Describa fenomenológicamente *una taza*: siéntese cómodamente, en un lugar tranquilo con una taza de café, té o lo que le venga. Ponga la taza en un escritorio o en una mesa frente a usted, y describa cómo aparece

ella a usted como taza. Enfóquese sobre las características no sensoriales del aparecer-como-taza (apercepción, mirada perspectivizada, etc.)

II. Describa fenomenológicamente la *relación espacial* de la taza con algún otro objeto (está sobre la mesa, está al lado de un libro, la lámpara está sobre él, etc.). ¿Cómo es la relación (sobre, bajo, a la derecha de, etc.) en la cual aparece?

III. Describa fenomenológicamente la *asociación* que tiene su taza con alguna otra persona. Describa cómo esa persona (la persona que le dio la taza, el fabricante de la taza, alguien que también ha bebido en este tipo de taza, etc.) aparece asociado. (Sugerencia: intente obtener algo más allá de "acabo de recordar" o el empirista "esto es lo que mi memoria tiene grabado en mi cerebro", que se mueven de describir qué está presente a explicar por qué se presentan).

IV. Describa fenomenológicamente un pequeño fragmento de un *discurso* dicho (o leído, u oído, etc.). ¿Cómo aparecen los sentidos de las palabras a su conciencia?

V. Describa fenomenológicamente cómo aparece una *esencia* (rojez, calor, sociedad, etc.). Observe, bajo las variaciones libres en fantasía, cómo realiza y exhibe los resultados.

VI. Describa fenomenológicamente el *despliegue noemático* de sus procesos conscientes mientras mira un extraño (no identificado) objeto nuevo. (Acostumbro traer a clase un objeto que creo que mis estudiantes no han visto antes de esta afirmación. Éste es utilizado para orientarlos hacia la descripción noética).

El poner por escrito las descripciones fenomenológicas según la serie progresiva antedicha, o una similar, debe ayudar a dar a una pequeña prueba de la práctica fenomenológica.

3. Debido a los hábitos de la actitud natural, y debido en general a que nos orientamos visualmente, cerrar los ojos es una ayuda para alcanzar el nivel de la concentración requerido por la fenomenología. Enfocarse sobre una experiencia mantenida en retención, más bien que sobre lo que es percibido presentemente, requiere control cuidadoso de nuestra atención. Puesto que la visión tiende a ser el distractor de los sentidos, es útil cerrar los ojos. (Obviamente, esto también puede ser ayudado al sentarse en un cómodo y apacible sitio)

4. La descripción fenomenológica, como se ha visto, altera sutilmente los sentidos de los términos tomados de la actitud natural. Ésta es una razón por la que la fenomenología ha desarrollado tal jerga difícil –que evita las asociaciones desafortunadas (no reducidas) que acompañan a menudo el uso de la terminología no-fenomenológica. Para evitar descripciones "orientadas al objeto" y desarrollar las descripciones orientadas al "objeto-como-aparece", uno debe romper con las maneras de hablar habituales en una época y usar metáforas donde sea apropiado. En fenomenología uno describe frecuentemente experiencias (como protensión y retención, por ejemplo) que son comúnmente experienciadas, pero que raramente se hacen el objeto de interés temático y de descripción.

5. Especialmente en las primeras etapas de la práctica del método fenomenológico habrá "falsos comienzos", como cayendo fuera del estado reducido mientras que intenta describir una experiencia. Algunas descripciones terminarán en mitad de la oración. No se desaliente, y sobre todo, guarde tales descripciones parciales para una lectura atenta posterior. Muchos beneficios se acumulan de tal descripción fenomenológica. Primero, tales descripciones fenomenológicas incompletas pueden contener insinuaciones o inicios de capas o temas de descripción que deambulan desde el enfocamiento original de la descripción, pero que proveen una pista de elementos ocultos de los objetos-en-cuanto-experienciados. En segundo lugar, un número de bosquejos de diversas características del objeto-en-cuanto-vivido se pueden combinar posteriormente en una descripción más completa. Tercero, al repasar textos de descripciones abortadas uno puede encontrar pistas de los puntos ocultos o hábitos de pensamiento que "desencarrilan" el proceso de descripción fenomenológica, permitiendo así que uno aprenda de sus errores.

Comentarios sobre el qué no hacer

1. Los objetos en la actitud natural y orientados-causalmente frecuentemente observan cosas que no se relacionan con los objetos en cuanto ellos no se nos presentan en un momento de dación, sino como ellos son referidos a procesos histórico-causales. Puesto, como lo mostró Hume, que no podemos experienciar directamente la causa en un objeto, como fenomenólogos debemos protegernos de tales modos ordinarios del pensamiento que afecte nuestras descripciones fenomenológicas. Así, pues, es útil leer algunas descripciones fenomenológicas con estas precaucio-

nes en mente, para encontrar eso lugares donde se ha perdido la actitud reducida

2. Hemos visto que la descripción fenomenológica implica algunos cambios importantes de foco de nuestra manera ordinaria de experimentar los objetos. Estos cambios de foco dan como resultado una visión más concreta de nuestra experiencia. Debido a que frecuentemente acercamos nuestros pensamientos en términos de análisis conceptual, este es otro modo natural o habitual de acercarse a un objeto en el cual el fenomenólogo principiante frecuentemente cae. Por lo tanto, al fenomenólogo principiante debe estar advertido para hacer una mirada general, que conceptualmente no exige ser fundada en variaciones libres sobre una experiencia concreta. Si uno se mueve rápidamente también de lo particular a lo general en el intento de una descripción eidética, uno podría usualmente caer en el análisis conceptual, describiendo sentidos-palabra más que características concretas de la experiencia
3. Se ha visto que la descripción fenomenológica requiere concentración intensa: uno debe mantener la experiencia acabada de pasar en retención y describirla en un desenvolvimiento presente. Frecuentemente sucede que uno llega a estar tan implicado en las intrincaciones de poner esta nueva visión de la experiencia en palabras que lo retenido en la experiencia parte de la conciencia y uno empieza a escribir sobre lo que viene a la mente (corriente-de-conciencia) más que una cuidadosa y concreta descripción de una experiencia sostenida en retención. Una forma de ayudar a evitar este error consiste en liberarse del uso de palabras, a poner a un lado las convenciones de la gramática y la puntuación para revisarlas más tarde (cf. el numeral cinco, atrás). Esté dispuesto a usar palabras clave y frases, abreviaturas y elipses, para guardar su enfocamiento sobre los fenómenos más que en las palabras que las describen.

## 4. *Conclusión*

Habiendo conocido la teoría y la práctica de la fenomenología usted está ahora listo para intentar aplicar su método a sus propias experiencias. Así, pues, un poco más adelante observará el orden de la práctica de la fenomenología.

Cualquier experiencia, en principio, puede ser examinada fenomenológicamente. Pero, por supuesto, ahí hay muchas limitaciones prácticas No son solamente esos períodos cuando uno simplemente no puede alcanzar la intensa

concentración requerida (por cualesquiera razones de fatiga o de las circunstancias), pero también algunas experiencias en sí mismas varían de resistencia al escrutinio fenomenológico. Emociones, prejuicios y creencias profundamente arraigadas todas tienden a desafiar el reflejo y la reflexión. Esforzarse en mantener cuidadosa concentración sobre experiencias concretas mantenida en retención es la mejor manera de desarrollar unas descripciones fenomenológicas más firmes. Puesto que este método se adquiere lentamente, y con esfuerzo, uno debe ser paciente y no esperar resultados inmediatos. La fenomenología requiere mucha disciplina Sin embargo, su uso en varios campos promete restituir lo humano en el centro de la investigación disciplinaria exponiendo la unidad vivida de la ciencia y de otras empresas humanas en la dialéctica de la cultura, la sutileza de la interacción de las aspiraciones humanas, preguntas y respuestas, como son vividos realmente por los individuos conscientes.

Capítulo X

# LENGUAJE Y EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO-II: LA COMUNICACIÓN Y CRÍTICA CIENTÍFICA DE LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA

## 1. *Introducción*

Ahora que hemos visto la teoría fenomenológica, los problemas filosóficos históricos que condujeron a Husserl a desarrollar el método de descripción fenomenológica, y cómo producir tales descripciones, ¿qué más falta para convertir estas descripciones en una filosofía que merece el epíteto de *ciencia estricta*? Este es el tema de este capítulo final.

Algunas materias que vamos a discutir son semejantes a toda forma de filosofía (compartir el trabajo propio con otros, redactar ponencias, publicar); pero tienen una forma distinta en la fenomenología, a raíz de sus enlaces con la teoría de la descripción fenomenológica. Aunque la evidencia fenomenológica comienza con un "giro subjetivo", con el enfoque en la vivencia, Husserl insistió que la fenomenología es una *ciencia estricta*; ¿cómo es posible? La presencia o la ausencia de un enfocamiento y un discurso sobre el *uso científico* de la descripción es una de las raíces del cisma entre la *fenomenología trascendental* y la *fenomenología hermenéutica*, el cual ya mencionamos en la introducción al Capítulo VIII, *Supra*. Por eso, la presente discusión va a retomar el tema de la fenomenología trascendental-hermenéutica, para discutir otro nivel del método, el nivel de la comunicación y de la crítica científica de la descripción fenomenológica. Con la discusión de este nivel –algo que rara vez ocurre en la fenomenología, aunque Husserl mismo habla de ello en sus obras publicadas– nos gustaría indicar por qué la *fenomenología trascendental* de Husserl no careció de elementos hermenéuticos. Como indicamos en la introducción al Capítulo VIII, *Supra*, esto no implica que no haya diferencias reales y rotundas entre, por ejemplo, la fenomenología de Husserl y la de Heidegger. La

meta de este capítulo es clarificar aún más aspectos del método fenomenológico de Husserl, para promover una discusión más clara y productiva sobre el cisma entre la *fenomenología hermenéutica* y la *fenomenología trascendental*.

## 2. *La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica*

En este capítulo usamos la frase "método fenomenológico *completo*", para destacar que, debido a su compromiso con una *ciencia estricta*, el método de la fenomenología husserliana incluye todos los aspectos de la fenomenología como ciencia. Producir una descripción fenomenológica, como se ha esbozado en el Capítulo VIII, *Supra*, es solamente *un* paso en el método fenomenológico completo, aunque este es el paso que recibe casi toda la atención –en las discusiones, de Husserl[1] y de otros– del método fenomenológico. Como en el Capítulo VIII, *Supra*, primero se hace una lista de los pasos y luego se comentan.

Los pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica son los siguientes:

1. Aprender la filosofía y sus problemas por el estudio de textos de esta tradición intelectual (usualmente mediante clases y discusiones con otros).
2. Reflexionar sobre lo que se ha aprendido de la filosofía y de sus problemas
3. Basado en esta reflexión, decidirse a producir una descripción fenomenológica, para dirigirse a un problema o cuestión filosófica.
4. Producir una descripción fenomenológica.
5. Compartir la descripción, de manera más o menos informal, con colegas fenomenólogos y/o con estudiantes.
6. De la base de las discusiones en el Paso 5, a menudo se revisa la descripción o para corresponder mejor con la *cosa misma* o para comunicar efectivamente los resultados a otros.
7. El paso siguiente ordinariamente es presentar los resultados en un congreso, para recibir más crítica intersubjetiva. La fenomenología nunca se limita a descripción pura, sino que requiere interpretación y argumentación para ser comunicada exitosamente.

[1] Recuérdese aquí la siguiente cita, utilizada en el Capítulo VIII, § 2, *Supra*: "El método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión" (Husserl, *Ideas I*, 172)

8. Después de la crítica del Paso 7, a menudo se revisa de nuevo la descripción, por las mismas razones dadas en el Paso 6.
9. Cuando se está satisfecho con la descripción, se la presenta para publicarla como artículo o monografía.
10. Después de la publicación se reciben comentarios y críticas de otros, en formato o verbal o escrito (cartas físicas o electrónicas, publicaciones de otros, etc).
11. Después de la crítica intersubjetiva del Paso 10, es posible decidir sobre una revisión más de la descripción.

Se puede diagramar este proceso como sigue:

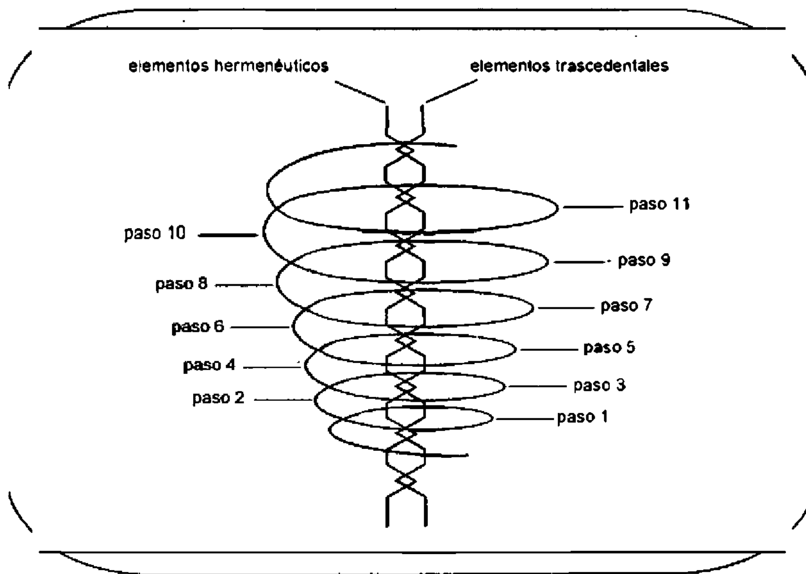



*Figura 10. La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica*

Como en el caso de los pasos de la descripción fenomenológica, en todos los pasos anteriores hay una combinación, horizontal o temática, de elementos trascendentales y hermenéuticos. Lo mismo que en el proceso de escribir una descripción fenomenológica, cuando se confronta el proceso para comunicar los resultados a otros, se guía por el *polo trascendental de la experiencia inmanente* y por el

*polo hermenéutico de los elementos lingüísticos, retóricos*[2] *y hermenéuticos de la comunicación intersubjetiva* A continuación se comentan individualmente los pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica.

Paso 1: Una parte del método científico –en un sentido amplio– es el estudio e investigación requerida para *llegar a ser* un científico. Para el fenomenólogo este proceso comienza con la lectura, usualmente acompañado de la escucha de ponencias y la participación en discusiones como estudiante. Esta parte del método científico en un sentido *extendido* a menudo está ignorado, pero fue discutido por Thomas S Kuhn, inspirando una controversia[3]. Sin entrar aquí en esta controversia, es suficiente decir que, para Husserl, la fenomenología existe como respuesta a problemas provenientes de la historia de la filosofía[4]. Husserl habla repetidamente de la *necesidad* de la reflexión trascendental, para tratar con problemas provenientes de la historia de la filosofía. Se ha encontrado que en la enseñanza de la fenomenología es necesario invertir tiempo en un esbozo de temas básicos de la filosofía moderna, para preparar los alumnos de modo que puedan comprender la necesidad de reflexión trascendental. Las primeras etapas para adquirir entendimiento de los problemas y temas de la fenomenología son lógicas y hermenéuticas, cuando los estudiantes luchan por comprender: por qué es que, históricamente, en la actualidad se piensa del modo en que ocurre, por qué se tienen éstos como los actuales problemas filosóficos, y, por qué la fenomenología ofrece soluciones a estos problemas.

Paso 2: Se da cuenta de la necesidad de la reflexión trascendental, basado en una reflexión sobre la historia de la filosofía, con sus problemas y temas. Esta reflexión queda en el nivel hermenéutico y "pretrascendental" hasta que se adquiera comprensión adecuada de temas y problemas filosóficos[5]; y se reflexiona sobre ellos utilizando la *epojé*. Sólo cuando se entiende la *necesidad* de la reflexión trascendental se está preparado para la tarea de aprender lo

[2] Cf. C. O Schrag (1989, Part III).

[3] Thomas S. Kuhn (1970) inspiró esta controversia por insistir en que es peligroso ignorar este elemento de la ciencia La controversia se refleja en una colección de ensayos editado por I. Lakatos y A. Musgrave (1965)

[4] *IL*, Prolegómenos; y *C*, Partes I y II.

[5] Aquí hay que darse cuenta del hecho que, en algún sentido, el nivel hermenéutico incluye la lógica –porque hay que interpretar una situación para aplicar la lógica a un problema–. Es igual con la aplicación a las matemáticas al mundo dentro de la ciencia, aunque los positivistas prefieren ignorar este hecho de la ciencia Cf. Vargas y Reeder (2010). *Ser y sentido*, Capítulo V

que es la *epojé* y cómo realizarla; este proceso de aprendizaje requiere tiempo, esfuerzo y paciencia.

Paso 3: No se realiza una descripción fenomenológica "para divertirse". Una descripción no es ni sobre "todo" y ni sobre "nada". Es una reflexión trascendental sobre un tema o problema particular (el tiempo vivido, el cuerpo vivido, el lenguaje vivido, etc.), guiada por un interés específico que fue adquirido hermenéuticamente por el estudio y la deliberación. La decisión involucra el marco de un problema o tema histórico de la filosofía y de la percepción de la necesidad para interpretar de nuevo un problema –percepción basada en la reflexión trascendental–. Hay que entender la naturaleza de la *epojé* y de los resultados de la reflexión trascendental, hasta un punto[6], para decidirse a *utilizarla*.

Paso 4: El análisis de la producción de la descripción se presentó atrás en el Capítulo VIII, *Supra*.

Paso 5: Cuando "se tiene en la mano" una descripción fenomenológica, como filósofo científico, se la comparte con otros. Si se es un fenomenólogo trascendental-hermenéutico, compartir no es sólo una demostración de "brillantez o iluminación", sino una presentación seria de trabajo-en-progreso para una evaluación y crítica científica (intersubjetiva). Al principio este compartir, generalmente, se hace más o menos informalmente, con sus colegas y/o estudiantes[7]. En esta etapa hay que confrontar el entretejimiento de problemas hermenéuticos de expresión y comunicación, y también la confrontación trascendental con la *cosa misma* –por sí mismo y por la invitación a otros a hacer lo propio.

Paso 6: El trabajo trascendental-hermenéutico del Paso 5 usualmente tiene como resultado la revisión de la descripción. *Tematizar* involucra, a la par, las dimensiones trascendentales de lo que se describe y los aspectos hermenéuticos del desarrollo de un "lenguaje fenomenológico" que logre comunicar a otros los resultados trascendentales. Se requiere una reflexión aguda sobre la elección de palabras, sobre la explicación de palabras usadas en sentidos

[6] La *epojé* es una capacidad que mejora con la práctica. Husserl refiere al hecho de que su propia comprensión de la *epojé* y sus resultados los profundizó gradualmente con el tiempo y la práctica. Cf., por ejemplo, C, §§ 43, 48.

[7] Por ejemplo, las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* es el resultado de una serie de cursos que dio Husserl, y su Crisis es el resultado de una ponencia pública para la que fue invitado a Viena. También trabajó íntimamente con sus asistentes, como es evidente en Fink y Husserl (1995).

nuevos hallados por la reflexión trascendental y sobre el "hacer público" este lenguaje fenomenológico, para compartirlo científicamente con los colegas[8].

Paso 7: Después de desarrollar y recibir algunas críticas de la descripción fenomenológica, el siguiente paso ordinario para el fenomenólogo practicante es presentar formalmente su descripción, rigurosamente revisada, en un congreso o una ponencia pública. Aquí se confrontan todos los temas trascendentales y hermenéuticos del Paso 6, pero con un horizonte adicional: ahora esta presentación se lleva a cabo en un entorno formal y científico, comunicando a los pares científicos. Esta capa horizontal requiere atención cuidadosa a los temas trascendentales y hermenéuticos que están involucrados en el método zigzag de la fenomenología. Por ejemplo, en este entorno se da cuenta de las obras fenomenológicas de algunas de las personas de la audiencia; esto implica añadir citas y explicaciones para confrontar a una audiencia particular. Otro rasgo poco discutido del método fenomenológico completo es que después de la presentación ordinariamente haya planeado tiempo para la discusión y la crítica; ésta involucra no sólo la explicación, sino también argumentación ("No es así, es más bien en esta otra dirección", "Ud. no me comprende correctamente, cuando digo esto lo que propongo es...", etc.).

Para Husserl esta discusión y crítica es un rasgo central del método fenomenológico[9]. Él dice que "*En dos estratos* tienen que desarrollarse –vemos por adelantado– los trabajos científicos para los que se ha presentado el título *fenomenología trascendental*". El primero de estos dos estratos se refiere a lo que aquí se ha llamado el *polo trascendental* del método fenomenológico: "En el *primero* tendrá que recorrerse *el reino de la experiencia trascendental* del yo". El segundo estrato incluye elementos de este *polo trascendental*, pero también elementos de lo que se ha llamado aquí el *polo hermenéutico* del método fenomenológico completo: "El *segundo estrato* de la investigación fenomenológica, tocaría precisamente *a la crítica de la experiencia trascendental* y sobre esto a la del *conocimiento trascendental* en general". Husserl afirma que esta crítica intersubjetiva de la experiencia trascendental constituye "*Una ciencia inauditamente original*". Esta nueva forma de la ciencia es, de hecho, *la espiral trascendental-hermenéutica* que enlace la experiencia subjetiva y trascendental con el discurso intersubjetivo y hermenéutico –un discurso que, en esta forma nueva de la ciencia, toma el camino zigzag (dos estratos) entre la experiencia subjetiva y la

[8] Cf. Gendlin (1982); y Reeder, Harry P (2006).
[9] Cf. MC, § 13. Las citas en este párrafo son de este parágrafo

crítica intersubjetiva– utilizando las dos espirales trascendentales-hermenéuticas del método fenomenológico completo. También Husserl llama esta nueva ciencia "una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible" y "una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva".

Aquí se requieren algunos comentarios en este orden. Primero, la referencia de Husserl a la fenomenología trascendental como *ciencia* implica todos los elementos hermenéuticos que se han esbozado. Estos también están implicados en la expresión de Husserl "subjetividad objetiva". Para Husserl, el término *objetivo* significa, esencialmente, *intersubjetivo*[10]. Pero ¿qué es la *subjetividad intersubjetiva*? Es la crítica científica (y, por lo tanto, la dimensión hermenéutica) de la experiencia trascendental.

Segundo, ¿qué significa Husserl al referir, primero, la experiencia como "concreta", pero, a la misma vez, "actual y posible"? La ciencia de la subjetividad intersubjetiva es *concreta* porque la forma básica de la evidencia de esta nueva ciencia es la experiencia vivida y trascendental, dada *de facto* en un encuentro concreto con la *cosa misma*. Sin embargo, es *actual y posible* porque por la reducción eidética se puede lograr en la perspectiva de la naturaleza potencial y "arbitraria" de la experiencia, con sus estructuras puramente esenciales, y por eso abiertas[11].

Otro rasgo de los congresos científicos y las ponencias públicas es que son, hace siglos, internacionales y transculturales. Se comentará, más adelante, este aspecto en los comentarios sobre el Paso 9.

Paso 8: Después de la presentación formal y la discusión y crítica ordinariamente se revisa más la descripción, con todos los temas trascendentales y hermenéuticos de los Pasos 4 a 7, ya expuestos.

Paso 9: La siguiente etapa del método fenomenológico completo consiste en revisar más la descripción, para someterla a los procesos de publicación. En esta etapa se "libera" la obra para que sea interpretada por, potencialmente, cualquier lector; con poca o ninguna posibilidad de confrontación, explicación y elaboración cara a cara. Este movimiento de una audiencia verbal, o verbal-o-escrito-para-ser-discutido, a una audiencia abierta de los lectores, de presentar a una audiencia presente a presentar a una audiencia ausente, es un tema radicalmente hermenéutico del que ha comentado la tradición her-

[10] Husserl, *IL*. I, Investigación I, §§ 11, 13; *LFLT*. §§ 59 a 61, 66, 102 a 104, 107. *Ideas* I, §§ 29, 48, 135, 151
[11] *EI*, § 87b.

menéutica desde el *Fedro* de Platón hasta las obras de Ricoeur[12]. Aquí el investigador se esfuerza en confrontar de nuevo el entretejimiento de los temas hermenéuticos con la evidencia adquirida por la reflexión trascendental.

Los asuntos hermenéuticos de la publicación involucran un rasgo típico de tal género de comunicación, a saber, de este modo el resultado está disponible para todo el mundo; esto abre la dimensión interpretativa que involucra el intercambio internacional, interlingüístico e intercultural. Llega a ser un asunto la relación entre conceptos eidéticos y palabras basadas en las lenguas individuales[13]. Adicionalmente, los asuntos interlingüísticos son propios de la hermenéutica de la comunicación intercultural. En sociedades cada vez más globalizadas estos asuntos transculturales han llegado a ser más importantes y más investigados[14]. La globalización ha ensanchado las fuerzas de la comunicación internacional más allá de las naciones tradicionales occidentales u orientales, para incluir la amplia variedad de lenguas y culturas –incluso en una misma nación, en una misma ciudad, en un mismo barrio, en una misma familia– como si se tratara de un descenso de las Personalidades de Orden Superior hacia la constitución polifónica de la experiencia subjetiva[15].

Paso 10: Después de la publicación de la descripción hay nuevas formas de respuesta, en textos, de la nueva audiencia. Estas respuestas pueden utilizar la estructura informal del correo electrónico o la estructura formal de publicaciones que *responden* a la publicación original. Estas respuestas aún pueden aparecer en una lengua desconocida; en este caso se aprendería de la crítica de colegas. Ésta es otra etapa del entretejimiento de las dimensiones trascendentales y hermenéuticas, debido a la naturaleza texto-a-texto de la comunicación científica, ahora entre personas que no se han encontrado –y que quizás no van a encontrarse jamás–. Una vez más, la confrontación, del nivel "más alto" (o a lo menos distinto) en el zigzag entre la reflexión trascendental y los asuntos hermenéuticos es introducido en una forma de comunicación cada vez más basada en textos. ("¿Identifiqué correctamente la estructura

[12] P. Ricoeur. *Teoría de la Interpretación* (2006b). Capítulo 2; y *Del texto a la acción*, 95-110.

[13] Cf. Vargas y Reeder (2010). *Ser y sentido*, Capítulo VIII

[14] Por ejemplo, la Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, organizó una serie de congresos filosóficos internacionales para tratar los asuntos relacionados con la globalización. Cf. Reeder, Harry P (2009a), donde trata temas de la globalización específicamente en términos de la fenomenología del lenguaje –temas tales como comunicación, palabras y conceptos; educación, cultura y responsabilidad

[15] Cf. Vargas y Reeder (2010). *Ser y sentido*, Capítulo IV

trascendental en la reflexión?", "¿Pudiera expresarme más claramente para una audiencia internacional?").

Paso 11: Para el fenomenólogo practicante la confrontación con la audiencia presente en los Pasos 9 y 10 puede resultar en más revisión, realizarla a partir "de lo que ha pasado por alto" o "ha descrito erróneamente" en algún elemento de la *cosa misma*. De ahí que la fenomenología sea entendida como una tarea infinita; y, así, es posible forzar, de nuevo, el retorno al Paso 4 para producir una descripción nueva y mejor.

## 3. *Conclusión*

Esta discusión completa del método fenomenológico, con sus espirales trascendentales-hermenéuticas, evidencia que la investigación en este campo nunca es meramente una "visión privada" de la experiencia interna, sino que siempre está guiada y formada por los asuntos hermenéuticos de una ciencia intersubjetiva e histórica, pero con la diferencia de que siempre tiene que ser enlazada a la evidencia de la experiencia interna de las estructuras trascendentales de la *cosa misma*. Este enlace tiene la forma de un enfoque tematizado en ello, o en la obra de matices horizontales las que afectan el trabajo "profesional" de la vocación fenomenológica

Por anticipado se puede dar respuesta a dos críticas interpretativas a este capítulo –y esto en razón del conocimiento de los problemas hermenéuticos–; esto es, como resultado de la naturaleza esencialmente intersubjetiva y autocrítica de la ciencia. Primero, algunos fenomenólogos trascendentales harán objeciones a lo que se ha descrito como el *método fenomenológico completo*, diciendo que los problemas de la comunicación y la interpretación no son, dicho correctamente, problemas del método *fenomenológico*, sino problemas científicos *generales*. En este capítulo se ha mostrado que la insistencia de Husserl en que la fenomenología es una *ciencia estricta* involucra el método del zigzag mismo, de confrontar problemas trascendentales con la evidencia intuitiva de los problemas hermenéuticos del lenguaje, de la comunicación y de la interpretación –los que confronta Husserl mismo, aunque sólo sumariamente–. También involucra la ciencia fenomenológica tal interpretación de la naturaleza completa del método fenomenológico completo, que se llama aquí *fenomenología trascendental-hermenéutica*. Este entretejimiento

de zigzag, de dos etapas, de elementos trascendentales y hermenéuticos es, se afirma, lo que hace de la fenomenología una *ciencia de las cosas mismas*, de la experiencia humana. Husserl llama al campo abierto por sus investigaciones "*fenomenología pura de las vivencias en general*" –con todas sus implicaciones filosóficas[16]. Sin embargo, este zigzag no es entre dos polos estáticos: a raíz de la naturaleza del tiempo vivido el zigzag se describe mejor como una *espiral trascendental-hermenéutica*.

También se debe anticipar una segunda objeción. Algunos fenomenólogos hermenéuticos van a decir (con Heidegger y Ricoeur) que el lenguaje es "entre" nuestra consideración científica y la "vuelta dentro" de la intuición. Aquí se mostró que el lenguaje es *sobre* algo[17], pero que puede ser *también* sobre la experiencia trascendental[18]. La propia experiencia como fenomenólogo practicante (y muchas discusiones con otros fenomenólogos) atestigua el problema hermenéutico mismo de la "correspondencia" en una lengua ya existente (dentro de la cual se vive) con la evidencia descubierta utilizando la *epojé*. Se mostró, igualmente, a través de citas de las obras publicadas de Husserl, que él mismo se dio cuenta de este problema. Por *supuesto*, el filósofo de *tareas infinitas* no despliega –y no pudo desplegar– todas las facetas e implicaciones del método fenomenológico. En este capítulo se avanzó algunos pasos más en el entendimiento de estas facetas e implicaciones.

[16] *IL*, I, 216

[17] Esta es una afirmación de P. Ricoeur, pero en otro sentido, en *El conflicto de la interpretaciones* (2003), Primera Parte.

[18] Cf., por ejemplo, los comentarios de Husserl sobre la experiencia prepredicativa (*MC*, §§ 4 y 5).

# BIBLIOGRAFÍA

## *Obras citadas de* Edmund Husserl


Husserl, Edmund (1962). "Author's Preface to English Edition" en la traducción de *Ideas* I de W. R. Boyce Gibson, New York, Collier Books, pp. 5-22.

Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* 2ª ed México, Fondo de Cultura Económica; trad. José Gaos

Husserl, Edmund (1962) *La filosofía como ciencia estricta* 4ª ed. Buenos Aires, Nova; trad. Elsa Tabernig

Husserl, Edmund (1962). *Lógica Formal y Lógica Trascendental.* México, UNAM; trad. Luis Villoro.

Husserl, Edmund (1970). Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology; trad. Dorion Cairos, The Hague, Martinus Nijhoff

Husserl, Edmund (1975). *Introduction to the Logical Investigations.* P. J. Bossert and C H Peters, ed Eugen Fink. *Introduction to the Logical Investigations.* Ed. Eugen Fink. The Hague, Martinus Nijhoff; trad. P. J. Bossert y C. H. Peters.

Husserl, Edmund (1977). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester;* 1925. The Hague, Martinus Nijhoff; trad. J. Scanlon.

Husserl, Edmund (1980). *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* México, Universidad Nacional Autónoma de México; trad. Jas Reuter

Husserl, Edmund (1982). *Investigaciones Lógicas.* Madrid, Alianza, 1982, 2 vol.; trad. Manuel G. Morente y José Gaos.

Husserl, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología.* México, Fondo de Cultura Económica; trad. Miguel García-Baró.

Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones Cartesianas.* 2ª edición, aumentada y revisada, México, Fondo de Cultura Económica; trad. José Gaos y Miguel García-Baró.

Husserl, Edmund (1988). *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental.* México, UNAM; trad. Antonio Zirión. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuaderno 48.

Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica.* Barcelona, Crítica, 1991; trad Iacobo Muñoz y Salvador Mas

Husserl, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* México, UNAM, 1997; trad. Antonio Zirión Q

Husserl, Edmund (2000). "El origen de la geometría". En: *Estudios de filosofía*, No. 4, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva Agüero: 33-54; trad. J. Arce y R. Rizo-Patrón

Husserl, Edmund (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Madrid, Trotta; trad. Agustín Serrano de Haro.

Husserl, Edmund (2003). *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Suplementary Texts from* 1887-1901. Drodrecht, Kluwer Academic Publisher; trad. Dallas Willard.

## *Bibliografía general*

Descartes, R. (2006) *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía.* Francisco Larroyo (ed.), 21ª ed., México, Porrúa; trad. Manuel Machado.

Fink, Eugen y Husserl, Edmund (1995) *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method.* Studies in Continental Thought. Bloomington, Indiana University Press, trad Ronald Bruzina.

Gendlin, Eugene (1982). "Two Phenomenologist Do Not Disagree" En. *Phenomenology Dialogues and Bridges.* Albany: State University of New York Press, 1982, pp 321-335

Gurwitsch, Aron (1979). *El campo de la conciencia.* Madrid, Alianza; trad. Jorge García-Gómez.

Heidegger, Martin (1997). *Ser y Tiempo.* Santiago, Editorial Universitaria; trad. Jorge Eduardo Rivera

Huertas-Iourda, José (1969). *On Threshold of Phenomenology: A Study of Edmund Husserl's Philosophy der Arithmetik*, Ph. Dissertation, New York University.

Hume, David (1967). *A Treatise of Human Nature.* L. A. Selby-Bigge, Oxford, Claredon Press

Hume, David (2001). *Investigación sobre el entendimiento humano.* Madrid, Alianza; trad. Jaime de Salas Ortueta.

Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions.* 2nd ed. International Encyclopedia of Unified Sciences, Volume II, No. 2, Chicago, University of Chicago Press.

Lakatos, Imre y Musgrave, Alan, eds. (1965). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, Vol. 4. Cambridge, Cambridge University Press

McKenna, William R. (1982). *Husserl's "Introductions to Phenomenology". Interpretation and Critique.* The Hague, Martinus Nijhoff

Popper, Karl (1992). *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista.* 4ª ed Madrid, Tecnos; trad. Carlos Solís Santos

Reeder, Harry P. (1978) "Cogito, Ergo Sum: Inference and Performance". EIDOS: *The Canadian Graduate Journal of Philosophy* I: 30-49.

Reeder, Harry P. (1984). *Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein* Washington, D.C., University Press of America.

Reeder, Harry P. (1986). *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. N. Y., University Press of America

Reeder, Harry P. (1989) "Self-Presentation". En: E. F. Kaelin y C. O. Schrag, eds. *American Phenomenology: Origins and Developments*. Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Volume XXVI. Boston, Kluwer Academic Publishers, pp. 367-368

Reeder, Harry P. (2006). "Intención Signitiva y Textura Semántica". *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Año VII, Número 14, julio, pp. 19-50; trad. Esteban Marín Ávila.

Reeder, Harry P. (2007) *Lenguaje: Dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Reeder, Harry P. (2009a). *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Morelia, México, Jitanjáfora Morelia Editorial. 2009

Reeder, Harry P. (2009b) "El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos" En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Volumen III, Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Pontificia Universidad Católica de Perú, 2009, pp. 67-77.

Reeder, Harry P. (2010). *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*, 2ª ed. Bucharest, Zeta Books. Pathways in Phenomenology, Vol. II

Ricoeur, Paul (2000). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. México Fondo de Cultura Económica; trad. Pablo Corona

Ricoeur, Paul (2001). *La metáfora viva*. 2ª ed. Madrid, Cristiandad y Trotta; trad. Agustín Neira.

Ricoeur, Paul (2003). El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica. México, Fondo de Cultura Económica; trad. Alejandrina Falcón.

Ricoeur, Paul (2006a). *Sí mismo como otro*. 3ª ed., México, Siglo XXI Editores; trad. Agustín Neira Calvo.

Ricoeur, Paul (2006b). *Teoría de la interpretación*. 2ª ed. México, Siglo Veintiuno Editores; trad. Graciela Monges Nicolau

Schrag, Calvin O. (1989). *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Indianapolis, Indiana University Press

Vargas Guillén, Germán y Reeder, Harry P. (2010). *Ser y sentido: Hacia una fenomenología trascendental hermenéutica*. 2ª ed. Bogotá, San Pablo.

Wittgenstein, Ludwig (1985) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza; trad. Enrique Tierno Galván

Wittgenstein, Ludwig (2003). *Investigaciones filosóficas*. México, UNAM, 2003; trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

# ÍNDICE DE MATERIAS

TALLER SAN PABLO
BOGOTÁ
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA



## Harry P. Reeder

Es profesor asociado de la Universidad de Texas en Arlington. Recibió sus títulos de maestría y doctorado en la Universidad de Waterloo, Canadá; el último con la disertación *Aspectos públicos y privados del lenguaje en Husserl y Wittgenstein*, en 1977. Obtuvo su licenciatura en la Universidad de Illinois (Champaign-Urbana).

Algunas de sus publicaciones son: *Argumentando con cuidado*; *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*; *The work of Felix Kaufmann*; *The theory and practice of Husserl's phenomenology*; y, *Language and experience: descriptio of living language in Husserl and Wittgenstein*.

FILOSOFÍA ACTUAL

el presente libro tiene el propósito de explicar la teoría básica de Husserl a quienes no tienen o el tiempo o la paciencia de leer muchos de sus libros (o quienes están comenzando a leer sus obras), para indicar que hay un centro de su pensamiento y de su método que atraviesa todas sus obras publicadas. Mucha gente solamente lee uno o dos libros de Husserl; por eso –y por oír que el pensamiento de Husserl tiene distintos períodos (temprano, medio, tarde; materialista, idealista, trascendental; y así sucesivamente)– muchos de sus lectores no lo entienden (así dijo Husserl mismo).

La obra se publicó originalmente con otro título, *La teoría y la práctica de la fenomenología de Husserl*; éste ya tiene dos ediciones en inglés; la primera edición fue publicada en 1986 (Nueva York, University Press of America), y la segunda edición fue publicada en 2010 (Bucharest, Zeta Books); la presente versión aparece en español con el permiso de Zeta Books.





ISBN: 978-958-715-552-5
9 789587 155525